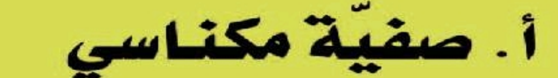
مقومات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري

الشيخ محمد البشير الإبراهيمي

مقاربة توصيفية لآليات الإقناع





مقومات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري

الشيخ محمد البشير الإبراهيمي

مقاربة توصيفية لآليات الإقناع

مقومات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري

الشيخ محمد البشير الإبراهيمي

مقاربة توصيفية لآليات الإقناع

أ/صفيّة مكناسي

إنّ المتأمل المتدبّر فيما كتبه العلاّمة محمد البشير الإبراهيمي يجد نفسه أمام نص أدبي رفيع يكاد أن يكون من نصوص عصر الاحتجاج اللّغوي، جيء به خصيصا إلى هذا العصر فتحكّمـه بناصية اللغة العربية وآدابها قل أن تجد له مثيلا بين شيوخ زمانه وأقرانه شرقا وغربا

أ. د/ عمار جيدل- الجزائر

الإهداء

إلى الذي كان يستنهضني للعمل كلّما أحسست بالملل

شيخي الفاضل

محمد البشير الإبراهيمي طيّب اللـه ثراه

صفيّة

الفهرس

الفصل الثاني

الحجاج البياني في الخطاب النهضوي

الفصل الثالث

مرجعيات الخطاب الحجاجي عند الإبراهيمي من خلال آليتي التناص والتضمين

مقدّمة

يعتبر أدب الإبراهيمي وبالتّحديد تلك العيون الّتي أبانت عن كونها كذلك من أرقى الفنون الأدبية الجزائرية لما تحوزه من أسلوب جميل، ومعنى جليل، وهدف نبيل، ورأي أصيل، وقوّة على التّدليل، وكأنّ صاحبها خُلق لعصر الاحتجاج، فتحكّمه بناصية اللّغة والأسلوب الرصين على الاستدلال، والمرجعية الأصلية في استلهام الشّواهد والحجج وطرائق عرضها في لبوس الثوب القشيب، وآليات نسجها في بناء منسجم الدّلالات متسق الألفاظ والمعاني كلُّها آليات وقّعت لاندراج هذا الأدب في خانة الأدب الحجاجي الجدلي؛ الأمر الّذي حفّز هذه الدّراسة على الانبعاث لما تزخر به هذه الطفرة الأدبية من مقومات حجاجية وركائز استدلالية.

تتغيّا هذه الدّراسة التّأصيل للدّرس الحجاجي الجزائري على مستوى الدّراسات العربية المغاربية ولما لا على مستوى الدّراسات الغربية الّتي قطعت أشواطا طويلة في هذا المجال، في حين بقيت النّصوص الجزائرية الزاخرة بمثل هذه المقومات حبيسة أوراقهات خوّفا من حداثة الدّرس الحجاجي وأجنبية تأطيراته النّظرية، إلاّ أنّ المتطلّع لصفحات التّراث يجده زاخرا بفن الجدال والمناظرة والمساجلات، ولاسيما النّصّ القرآني البديع الّذي حمل بين دفتيه غايتا التّرغيب والتّرهيبب أسلوب الجدل والمحاجّة، ولا أدل على هذا دراسة عبدالله صولة تطبيقا، ودراسة طه عبدالرحمن تأطيرا وتنظيرا للدّرس الحجاجي العربي.

انطلاقا من كون أدب الإبراهيمي أدب مواقف ومقاصدو أهداف أو باختصار قل عنه أدب حجاج بالدّرجة الأولى، ما دامت مقصديته هيا لإصلاح وغايته هي النّهضة والحثّ، فيما تجلت مقومات الحجاج في الخطابا لنّهضويا لجزائري؟ وماهي المستويات الّتي أطّرت هذه المقومات؟ وما الوسائل الممتطاة لتحقيق غايات الحجاج وأهدافه؟ وماهي المرجعيات والأصول الّتي أثّثت صرح البناء الحجاجي الجزائري؟

تحاول هذه الدّراسة الإجابة عن هذه التساؤلات وأخرى، وفق الخطّة المعدّة لذلك والّتي انبنت على ثلاثة فصول مسبوقة بمدخل نظري حاول تقديم الإطارالمفهوماتي لنظرية الحجاج في الدّرس النّقدي المعاصر، من خلال التّطرق لمفهوم الحجاج وماهيته وكذا مظاهره وموضوعاته، مرورا بأصناف الحجاج وأنواع الحجج المعتمدة في العمليّة الحجاجية مع الوقوف على نقطة التّداخل والتّمايزبين الحجاج والبرهان.

الفصل الأول أدرجت في طيّاته مستويات الاستعمال البنائي والدّلالي والتّداولي الّتي أسفرت عنها جملة الرّوابط والعوامل اللّغوية المبثوثة في النّصّ ذات الدّلالة أو الوظيفة الحجاجية في الهيكل الشّكلي للخطاب بين ثنائية التأييد والرفض أوالإبطال، مع الوقوف على الدّلالات المنجرّة عنها كالاستدراك والإضراب، ومن ثمّة مدارسة مناحي توجهات الحجج بين التساوق في خدمة النتيجة المرصودة، والتعاند في خدمة النتيجة المضادة.

أمّا الفصل الثاني فقد تمّ الوقوف فيه على جملة الآليات البلاغية ومحاورة أبعادها الحجاجية ومراميها الإقناعية، وذلك باعتبارها ليست فحسب أدوات معدّة للزخرفة والتزيين وإنّما لها دور حجاجي إقناعي من مكمن الاتفاق حول كون المجاز هو معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة، وسبيله أيسر إلى الأفئدة من سبيل الحقيقة، ومن هنا فقد تمّ تبيان البعدالحجاجي للاستعارة بين الادعاء والاعتراض، وكذا حجاجية التّشبيه بين كون أحد طرفيه حجّة والثاني نتيجة، أو كلاهما حجّة لخدمة قضية قائمة تربط بينهما علاقة مشابهة، مع الوقوف أيضا على الخاصية الحجاجية لكلّ من الكناية والمجاز في عملية الاحتجاج والاعتراض لقضايا معينة بِنية التأكيد أو التّفنيد.

سلطت الدّراسة في الفصل الثالث أضواءها على مرجعيات الخطاب الحجاجي عند الإبراهيمي من خلال التّناص والاقتباس والتضمين بدءا بالأصول الدينية القرآنا لكريم والحديث الشريف مرورا بالرّوافد الثقافية من الشّعر العربي والأمثال، والحكم الوقائع والأحداث التاريخية وطرائق استدعائها في الخطاب، ومرامي ذلك الّتي تجسّدت في تذكية البعد الحجاجي لما تحوز عليه هذه الرّوافد من قبول وإجماع في الفكر والعقل

الجمعوي ؛كما تمّ التّطرق أيضا إلى جملة المرتكزات والقيم الاجتماعية، والإنسانية، والدينية الّتي غذّى بها الإبراهيمي خطابه حتّى يتمكن من الولوج إلى النّفوس، ويلامس أقاسي الأفئدة ويحرك ثباتها، كالوطنية والهويّة والانتماء والعروبة والدين واللّغة... وغيرها من الأسس والآليات ذات المنحى الإقناعي التأثيري؛ وذُيلت هذه الدّراسة بخاتمة حوصلت جملة من النتائج المتوصل إليها على غرار تلك المبثوثة في ثنايا البحث.

اعتمدت هذه الدّراسة مجموعة من المراجع أنارت السبيلين النّظري والتّطبيقي لها، أمّا السبيل النظري فقد تمّ اعتماد عملي "طه عبدالرحمن "اللّسان والميزان" و"في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، وفي الجانب التّطبيقي حذت هذه الدّراسة حذوكلّ من "أبوبكرالعزاوي" في "اللّغة والحجاج" و"الخطاب والحجاج" وكذا "إزوالدديكرو" في "السلميات الحجاجية" في طرائق التّحليل واستنطاق المكامن الحجاجية، بالإضافة إلى عمل "عبدالهادي بن ظافرالشّهري"، "استراتيجيات الخطاب" الجامع بينا لبعدينا لنّظري والتّطبيقي.

في الختام هي كلمة شكر وعرفان إلى الذين آمنا بنضوج هذا العمل قبل أوانه وكانا لي الدّعم المعنوي في الإقبال عليه بهمة عالية تناطح عنان السماء، شحنت من ثقتهما بشخصي، فهزّا فيّا بواعث الجرأة والإقدام عليه، أستاذيا الفاضلين فضيلة قوتالورشيد بن يمينة، وإلى من كان لي الدّعم المادي أستاذي الفاضل قرورمعاشو، وأيضا معاني الشّكر موصولة إلى الراعي لهذا العمل، والداعي إليه خلف جدران ثقته اللامتناهية الدّكتور عبد القادر زروقي.

على الساعة 11:43 من يوم الجمعة المبارك الأغر

بتاريخ 23 شوال 1434هـ

الموافق لـ30 أوت 2013

كتبت صفيّة مكناسي

1. يقول أبو الوليد الباجي: «وهذا العلم من أرفع العلوم قدرا، وأعظمها شـأناً، لأنّـه السّـبيل إلى معرفة الاستدلال، وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامـت حجّة، ولا اتضحت محجّة، ولا عُلم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم».

المنهاج في ترتيب الحجاج، ص: 08

مدخل نظري

الإطار المفاهيمي لنظريّة الحجاج

1. الحجاج: المفهوم والماهية
2. مظاهر الحجاج وموضوعاته.
3. أصناف الحجاج وأنواع الحجج.
4. بين الحجاج والبرهان "التّداخل والتّمايز".

مدخل نظري

الإطار المفاهيمي لنظريّة الحجاج

1. الحجاج المفهوم والماهية:

يندرج مفهوم الحجاج من الفعل "حاجّ" قال ابن منظور: حاججته أحاجّه حجاجا حتّى حججته أي غلبته بالحجج الّتي أدليت بها، وحاجّه محاجّة وحجاجا نازعه الحجّة، والحجّة البرهان، قال الأزهري: الحجّة الوجه الّذي يكون به الظّفر عند الخصومة، ويقال أيضا رجل محجاج أي جدل والتّحاجّ بمعنى التّخاصم، وحاجّه أي نازعه الحجّة[1]، وقال الجرجاني: «الحجّة ما دُل به على صحّة الدّعوى، وقيل الحجّة والدّليل واحد»[2]، فالحجاج من هذا المنظور هو الإتيان بدليل أو حجّة قصد الظّفر عند الخصومة، وتأكيد أمر محلّ نزاع، أو إثبات خلافه، وتأكيد أو دحض قضية معيّنة كانت محلّ جدل بين خصمين أو أكثر.

أمّا في اللّغة الفرنسية وعلى سبيل المقارنة نجد لفظة الحجاج (Argumentation) تشير إلى عدّة معانٍ متقاربة أبرزها على الخصوص حسب قاموس روبير (Le Robert) إلى ما يلي:

- القيام باستعمال الحجج.
- مجموعة من الحجج الّتي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.
- فن استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معينة.

وحسب المصدر نفسه تشير لفظة (Argumenter) الدّالة على الفعل إلى الدّفاع عن

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، لبنان، المجلد الرابع، ص: 38 "مادة ح ج ج".

(2) الجرجاني الشريف علي بن محمّد، تحقيق نصر الدّين تونسي، شركة ابن باديس، الجزائر، ط01، 1430هـ/2009م، مادة "ح ج ج".

اعتراض أو أطروحة بواسطة حجج، أو عرض وجهة نظر معارضة مصحوبة بحجج[1]، أمّا في اللّغة الإنجليزية فقد أورد قاموس "كامبردج" (Cambridge) أنّ «الحجاج هو الحجّة الّتي تعلّل أو تبرر مساندتك أو معارضتك لفكرة ما»[2].

يتّضح من خلال عرض هذه المفاهيم لمصطلح الحجاج في اللّغات الثّلاث أنّه «لا يختلف في الجوهر معناه على الأقلّ في وظيفته التّسويغية والجدالية»[3]. أمّا من ناحية الدّلالة فإنّنا نلتمس اختلافا بين مفاهيمه، فتارة يأخذ دلالة الجدل وأخرى دلالة الدّفاع والمساندة وتارة ثالثة يتّجه نحو الاعتراض.

إذا ما حاولنا تقصّي حقائق دلالة الحجاج في الموسوعات والقواميس المتخصّصة بغية وضع تحديد أوّلي لمفهوم الحجاج تواجهنا في الغالب الأعم نظرتان تتقابلان وتتوازيان في تعاملها مع المفهوم:

1. الحجاج في النّظرة الأولى سلسلة من الحجج تتّجه جميعها نحو نفس النّتيجة، وفي الآن نفسه هو الكيفية الّتي تقدّم بها الحجج وتنتظم حسب موسوعة "لالاند 1955"، وهو مجموعة استدلالات موجّهة لإثبات أطروحة، والحجّة دليلا أو استدلالا لدعم إثبات حسب "لاروس 1966".
2. الحجاج في النّظرة الثّانية إشارة إلى الشّكّ لأنّه يفترض أنّ مجال الإتّفاق حول موقف معيّن ليس واضحا بما فيه الكفاية، أو لا يفرض بالقوّة الكافية، ممّا يجعل مجال الحجاج هو الشّبيه والمعقول والمحتمل الّذي ينفلت من كلّ الضّرورات الحسابية، حيث طبيعة المداولة والحجاج تتعارض مع الضّرورة والبداهة، لأنّنا لا نحاج ضدّ البداهة ولا نتداول عندما يكون الحلّ ضروريا، وذلك لأنّ الحجاج

---

(1) voir : Le Grand Robert, Dictionnaire de la langue Française, T01, Paris, 1989, p : 535.

(2) Cambridge Advanced, Dictionary Cambrdge University Press, 2nd, 2004, p56.

(3) حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي "عناصر استقصاء نظري"، مجلة عالم الفكر، العدد الأول، المجلد الثلاثون، يوليو- سبتمبر، 2001م، ص: 99.

إجراء يسلكه الفرد أو مجموعة لدفع مستمع إلى تبني موقف اعتمادا على إثبات أو حجج مقدّمة[1].

وعلى هذا فالحجاج مجاله الشكّ والاختلاف بين الطّرفين لتتحدّد ضرورة ترجيح قضية على أخرى ومساندة رأي مقابل دحض الآخر، وترجيح مقال على حساب خلافه، وبتعبير آخر اختلاف الرّؤى ووجود الشكّ هو ما يؤمِّن قيام الحجاج، «ويشير استخدام مادّة "argue" في الإنجليزية الحديثة إلى وجود اختلاف بين طرفين، ومحاولة كلّ منهما إقناع الآخر بوجهة نظره، وذلك بتقديم الأسباب أو العلل (Reasons) الّتي تكون حجّة (Argument) مدعمة أو داحضة لفكرة أو رأي أو سلوك ما»[2].

إذا ما أمعنا النّظر في الطّرحين نجد أنّ الطّرح الأوّل يعتبر الحجاج بناءً نصّيا، وتقنيات وآليات نصّانية تستبعد السّياق والمقتضى ومقاصد المتكلّمين وتركّز على الرّوابط والعلاقات اللّغوية المحضة المبنينة لهيكل النّصّ الشّكلي والمصَوْرِنة لمعانيه، أمّا النّظرة الثّانية فهي تؤكّد على الوجهة المخالفة، بحيث تعتبر الحجاج مجالا للشّبيه والمحتمل، وميدانا لتفاعل الذّوات وتحقّق المقاصد بينها، والدّفاع عن قضية ما يقوم على تبريرات وعناصر عقلية ومنطقية.

ولمّا كان الحجاج هدفه المتلقّي وطرائق التّأثير فيه فإنّ الطّرح الثّاني هو الأقرب إلى التّرجيح من الطّرح الأول، وذلك لارتباط الحجاج طبيعةً ووظيفةً وعلاقة بالمتلقّين والوضعيات التّواصلية والتّفاعلية معهم.

تتحدّد على إثر هذا الطّرح ماهية الحجاج في كونه طرائق التّأثير في المتلقّي والذّهاب به إلى فعل شيء كان راغبا عنه، وترك آخر كان راغبا فيه، ويذهب التهانوي في كشافه إلى اعتبار «الحجّة الإلزامية هي المركّبة من المقدّمات المسلّمة عند الخصم المقصود

(1) ينظر: محمّد طروس، النظرية الحجاجية "من خلال الدّراسات البلاغية والمنطقية واللّسانية"، دار الثقافة للنّشر والتوزيع، الدّار البيضاء المغرب، ط01، 1426هـ/2005م، ص: 08.

(2) Longman, Dictionary of comtemporary English, Longman, 1989, «Argue».

منها إلزام الخصم وإسكاته وهي شائعة في الكتب، والقول بعدم إفادتها الإلـزام لعـدم صـدقها مـن نفـس الأمر قول بلا دليل لا يعبأ به»[1]، لتكون الحجّة من هنا مصاحبة لكلّ قول قصده التّأثير في المتلقّي لتحقيق فعل أو ماهية الحجاج، الّذي يعتبر «جملة من الحجج الّتي يؤتى بهـا للبرهـان عـلى رأي أو إبطالـه أو هـو طريقة تقديم الحجج والاستفادة منها»[2]، والاستفادة هنا هـي تلـك المقاصـد الّتـي يُبتغـى تحقيقهـا عنـد المتلقّي في خضم عمليّة التّحاجّ والتّباري بالكلام، وذلك لكون الحجّة هي أيضا تلك «العناصر غـير اللّسـانية المشاركة في التّعبير والّتي لها علاقة مع محلّ الجملة الّذي هو النّواة»[3].

يتأسّس فعل الحجاج هنا على العناصر اللّغوية وغير اللّغوية في بناء الـنّصّ الحجـاجي الّـذي يتغـيّ التّواصل التّفاعلي مع الذّوات المتلقيّة قصد تحقيق الإذعان والاستمالة، وهو الأمر الّذي حـذا بــ "آدام" (J. M Adam)، إلى إضافة وظيفة نصّية أخرى إلى وظـائف جاكبسـون (Jackobson) السّـت وهـي الوظيفـة الإقناعية[4].

أخذ مفهوم الحجـاج فضـاءً واسـعا في الدّراسـات اللّغويـة خصوصـا الحديثـة منهـا، وأصبح صفة تتميّز بها كلّ الخطابات اللّسانية وغير اللّسانية على حدّ السّواء، حيث ربطـه "فليب بريتـون" (Philippe Breton) بالعمليّـة التّواصـلية الّتـي تعـدّ النّشـاط الجـوهري للإنسان منذ أن أصبح يمتلك هوية، وآراءً، واعتقادات، وقيّمًا، ووجهة نظر حول العالم الّذي يعيش فيه، ويحاول أن يتقاسمها مـع غـيره[5]؛ وعليـه فقـد تشـعّبت مفـاهيم الحجـاج إلى

---

(1) التهانوي، محمّد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، لبنان، 1278هـ ص: 388.

(2) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج01، ص: 446.

(3) George Mounin, Dictionnaire de la linguistique, 4ème édition, Quandrige, Paris, 2004, p40.

(4) ينظر: عبد القادر بوزيدة، نموذج المقطع البرهاني (أو الحجاجي)، مجلة اللّغة والأدب جامعة الجزائر، العـدد12، ديسـمبر 1997م، ص: 305.

(5) Voir : Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, 3ème édition la découverte, Paris, 2003, p15.

مجالات عديدة منها الفلسفة والمنطق والقانون إلى جانب البلاغة واللّسانيات والتّداولية وغيرها من الأطر العلميّة والمعرفية، الأمر الّذي جعل دلالات الحجاج تتشظّى ويعسر الإلمام بها، ومردّ ذلك إلى تعدّد المرجعيات المنبثق عنها، وعوامل أخرى نذكر منها تعدّد استعمالات الحجاج وتباين مرجعياتها، بالإضافة إلى تنوّع الحجاج وموضوعاته، ولتحديد هيكل خريطة النّظرية الحجاجية نحاول عرض مفهوم الحجاج في مجال المنطق والفلسفة ونُرجئ هنا المرجعيّة البلاغية واللّسانية والتّداولية باعتبارها مناط الدّراسة إلى موضوع الحجاج وظواهره.

يتبدّى البعد الفلسفي والمنطقي لمفهوم الحجاج في جملة المفاهيم التي عرضها كلّ من "ريتشارد ومالكولم" في كتابهما (Argumentation and the Décision Making Procèss1972).

وتتجلى هذه المفاهيم في كون الحجاج عمليّة اتّصالية تعتمد الحجّة المنطقيّة بالأساس وسيلة لإقناع الآخرين والتأثير فيهم، وذلك باعتبار الحجاج طريقة تحليل واستدلال (Reasoning) بقصد تقديم مبرّرات مقبولة للتأثير في المعتقدات والسّلوك (Logic) للتأثير في الآخرين[1]، وبين كون الحجاج عمليّة اتصال وطريقة تحليل واستدلال، فإنّه بحاجة إلى توسّل المنطق كمحك في الوصول إلى غاياته عند المتلقّي، وقانون فاصل في قضية الحجج المقبولة منها والمردودة، «فالحجّة من خلال البناء المنطقي هي خطاب مغلق، ونظام الغلق هذا يتمّ عبر آلية الاستدلال الّتي تصوّر حركة الحجّة في شكل مقدّمة أو مقدّمات ونتيجة»[2]، والنتيجة هنا تضع خارج دائرتها مجال الاحتمال، وتؤكّد على الحتمية وهو ما يميّز بين الحجاج والاستدلال[●].

---

(1) ينظر: جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنّشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، 2000م، ص: 105.

(2) عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة "مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2009/1430م، ص: 86.

(●) سيأتي الحديث عن الفرق بين الحجاج والاستدلال في العنصر الرّابع من هذا المدخل.

تجعل الحجّة في بعدها المنطقي الخطاب الحجاجي منغلقا عليها واضعا خارج الدّائرة الصوريّة الّتي يشكّلها الاستدلال كلّ جدال اجتماعي أو نفسي، مستبعدا في الآن ذاته البعد الإنساني في عمليّة البرهنة وحمولته التّفاعلية الّتي لا تتبدّى في الانسجام والتّوافق والضّرورة فحسب، بل في التّناقض والتناغم والإيقاع (Rythme) أيضا[1]، هذه الآليات النّصّية واللّغوية الّتي لها دور فعّال في عمليّة التأثير، وإحداث التّفاعل هي الّتي من شأنها إخراج النّصّ من دائرة الجفاف الّتي يضفيها عليه البعد المنطقي.

إنّ البعد المنطقي للحجّة هو الّذي حذا بـ"تولمين" حين مقاربته لمفهوم الحجاج إلى خارج دائرته الحقيقية، حيث يحدّد الحجاج بكونه منطقيا محضا، يستند بالأساس على آليات المنطق في عمليّة تنظيم الحجج في الوظيفة التّعليلية، حيث يعتبر «التّعليل هو الوظيفة الأساسية للحجج، وما عداه من استعمالات ووظائف ثانوي ومشوش»[2]، فالحجاج حسب هذا المنظور آلية تحاكي آليات التّعليل العقلاني وفق المراحل والتّخطيطات الّتي تتبناها عمليّة إقصاء وقبول الحجج، ويتمّ ذلك بعيدا عن أي تفاعلات خطابية ممكنة، مستهدفا بناء نموذج للمنطق العملي، حيث «ميزة الموازاة بين المنطق وبين نظرية القانون أنّها تساهم في مركزة الوظيفة النّقدية للعقل، لأنّ قواعد المنطق تطبق على النّاس، وعلى حججهم كمعايير امتياز يلجأ إليها الفرد حين يحاجُّ وعلى ضوئها تقوّم حججه، وقد تقدّم لدعهما عناصر تبريرية تشبع المعايير المكتسبة»[3].

تبدو هذه المقاربة المنطقية لمفهوم الحجاج مقاربة غير حجاجية إذا احتكمنا للهدف الرّئيس المتوخّى من الحجاج وهو التّأثير والإقناع، إنّما هذه النّظرة أقرب إلى صناعة البرهان في المنطق لاعتمادها التّعليل، حيث يقصد بالبرهان إثبات الحقّ لا الإقناع والتّأثير في الآخر، وذلك لاقتصار الإقناع هنا على إقناع الفرد لنفسه، وهي الطّريقة المتوخاة عادة

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 86.

(2) تولمين، استعمالات الحجاج، ص: 14. نقلا عن: محمّد طرّوس، النظريات الحجاجية، ص: 61.

(3) المرجع نفسه، ص: 10، نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 60.

في منهج البرهان على عكس سائر الصّناعات المنطقية الأخرى الّتي تتغيّ إقناع الآخر واستمالته اعتمادا على المقام والمقتضى[1].

أمّا النّظرة المنطقية الأقرب إلى تحديد مفهوم الحجاج تمثّلت في مقاربة كلّ من "كريز" في كتابه "من المنطق إلى الحجاج" و"ج. فينو" في كتابه "الحجاج محاولة في منطق الخطاب" حيث أحدثا مواجهة بين الحجاج والمنطق الرّياضي دون إقصاء السّمة الذّاتية للخطاب، فمن خلال نظرتهما تلون النّشاط الخطابي بالغاية المرجو تحققها، وخرج المنطق من دائرته الرّياضية إلى منطق طبيعي يحمل أبعادا ذاتية محضة، متموضعا بين البلاغة والمنطق الصّوري[2]، ليأخذ الحجاج في هذه المقاربة منطقا طبيعيا في شكل استراتيجية خطابية تنتظم وفق آليات يتمّ على أساسها بناء الخطاب الحجاجي.

تتمظهر من خلال هذا العرض ماهية الحجاج، ويتجلّى مفهومه في كوّنه السّبيل إلى استعمالات الحجج والبراهين وفق طرائق الاستدلال قصد تحقيق نتيجة معيّنة أو دحض قضيّة كانت قائمة؛ وبتعبير آخر فهو فنّ استعمال الحجج لدعم أو رفض رأي معيّن، والحجّة هنا هي المبرّر لهذا الفعل بشقيّها المنطقي وغير المنطقي، واللّغوي وغير اللّغوي والضّمني والصّريح، ومجال استعمال الحجاج هو الشّكّ والاحتمال وليس الاتفاق واليقين، الأمر الّذي جعل الطّابع المنطقي للحجّة يحيد عن أصله الرياضي ليضمحلّ في الطبيعة الذّاتية للخطاب، مشكّلاً في الآن ذاته طابعا جديدا يتوافق مع خصوصية الخطاب المرتبطة بالمقام وأغراض المتلقين، والوضعيات التّواصلية والتّفاعلية معهم، لتلخّص هذه النّظرة مفهوم الحجاج في كوّنه السّبيل إلى المتلقّي وطرائق التّأثير فيه لتبني قضيّة ما كانت قائمة أو الحياد عنها.

---

(1) ينظر: عبد اللـه صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط01، 2001م، ص: 26.

(2) ينظر: محمد طروّس، النظرية الحجاجية، ص: 93.

2. مظاهر الحجاج وموضوعاته:

يتجلّى موضوع الحجاج أو نظرية الحجاج في دراسة «تقنيات الخطاب الّتي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التّسليم لما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التّسليم»[1]، أمّا الغاية المبتغاة منه فقد تجسّدت في إمكانية جعل «العقول تذعن لما يطرح عليها، أو تزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجح الحجاج ما وفّق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السّامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب- إنجازه أو الإمساك عنه- أو هو ما وفّق على الأقلّ في جعل السّامعين مهيئين لذلك العمل في اللّحظة المناسبة»[2]، فلفظة الحجاج (Argumentation) استحوذت على مفهوم العلم وموضوعه[3]، أي على النّظرية في حدّ ذاتها، وعلى مجالها الإجرائي الّذي هو المحاجّة، وهذا الازدواج يفضي إلى التّساؤل حول طرائق الاقتناع*، وتجلّيات الإقناع في الخطاب الحجاجي، وعلاقة فعل الحجاج بآليات تحققه.

في نفس الإطار يرى دومنيك مانغنو (Dominique Maingueneau) بأنّ المقصود بالحجاج هو«تحليل التّقنية الّتي بواسطتها يعلّل متكلم ما مزاعمه أمام مخاطب ما، والّذي يضع هذه المزاعم محلّ الشّك»[4]، وهذا التعليل لا يتوقف عند حدود الملقي، بل ينتقل إلى المتلقّي لحمله على التّفاعل مع هذه المزاعم، إمّا إثباتا أو نفيا، حيث «كلّما وقفنا على لفظ

---

(1) Ch. Pereleman et L.O. Tyteca, Traité de l'argumentation ; 4ème edition, 1983 edition de l'université de Bruxelles, p05.

(2) Ebid, p59.

(3) ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج والخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكا، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، منشورات كلّية الآداب، منوبة، تونس، 1998م، ص: 299.

(*) الاقتناع (conviction) هو غاية الحجاج يقع في منطقة وسطى بين الاستدلال (La démontration) والإقناع (La persuasion) (ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أُطُره ومنطلقاته وتقنياته، ص: 299).

(4) Dominique Maingueneau, Aborder la linguistique, Editions du Seuil, Collection MEMO, Paris, 1996, p46.

الحجاج تسارعت إلى أذهاننا دلالته على معنى "التّفاعل" حتّى إنّ ما سواه من مظاهر التّفاعل إن تبادلا للتأثير أو تناقلا للتغيير أو ترابطا وظيفيا أو حتّى تجاوبا وجدانيا تبدو لنا موضوعة على قانونه ومفهومة على مقتضاه، أو قل إنّ الحجاج أصل في كلّ تفاعل كائنا ما كان»[1]، فالحجاج هنا يقوم على تشارك وتفاعل طرفين فأكثر في الرّأي، وهذا التّفاعل طبعا يصير بعد فعل المحاجّة ويعتبر غاية الحجاج.

عند تقصي مظاهر الحجاج ننطلق عادة من الفكرة الشّائعة الّتي مؤداها أنّنا نتكلّم عامّة بقصد التّأثير، وانطلاقا من هذا المبدإ فإنّ دراسة الحجاج تهتمّ باستراتيجية الخطاب الهادف إلى الاستمالة استنادا إلى أنماط الاستدلالات غير الصّورية، وذلك بغية إحداث تأثير في المخاطب بالوسائل اللّسانية والمقوّمات السّياقية الّتي تجتمع لدى المتكلّم أثناء القول، من أجل توجيه خطابه[2]، الوجهة الّتي يقصدها والهدف الّذي يرمي تحققه، «ولعلّ الإقناع وهو مقصد أساسي في الخطب والنّصوص ذات المنزع التّأثيري، قد شكّل نواة البحث الحجاجي، والقلب الرابط بين البلاغة القديمة الأرسطية، وفي صيغتها العربية القديمة، والبلاغة الجديدة ونظريات الحجاج والتّداولية ونظرية الأعمال اللّغوية، فالإقناع هدف يتحقّق عبر توسّل أدوات وأساليب بلاغية»[3]، تُبنى عليها النّصوص الحجاجيّة، وتنماز بها دون غيرها من الخطابات والنّصوص.

فالحجاج في مفهومه العامّ وثيق الصّلة بـ "الفعل"، وقد أكّدت هذا التّلازم البلاغة الكلاسيكية وحتّى البلاغة المعاصرة، إلاّ أنّ هذه الأخيرة عمّقت هذا التّلازم الحتمي بين نفاذ الخطاب المتعلّق بالملقّي، وحدوث التّغيير المرتبط بالمتلقّي، وذلك بوصف الفعل

---

(1) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوّثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، 1998م، ص: 229.

(2) ينظر: عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر "مقاربة تداولية معرفية لآليات التّواصل والحجاج"، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006م، ص: 67.

(3) صابر الحباشة، محاولات في تحليل الخطاب، المؤسسة الجامعية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1 1430هـ/2009م، ص: 117.

الأخير هو الدّليل على حصول الاقتناع الفعلي لدى المعنيين بالخيار المقدّم[1]، فموضوع الحجاج هو البحث من أجل ترجيح خيار من بين الخيارات القائمة والممكنة بهدف دفع فاعلين معنيين وفي مقام خاصّ أيضا إلى القيام بأعمال إزاء الوضع القائم آنئذ.

الفعل اللّغوي هنا ينظر إليه حسب نظرية أفعال الكلام لأوستين (Austun) من زوايا ثلاث: زاوية التّلفّظ وزاوية النّطق، وزاوية الخطاب (الخطابة) «إذ يختصّ فعل التّلفّظ بمخارج الحروف المادّية، ويتعلّق فعل النّطق بمقاصد العبارة، أمّا فعل الخطاب فيهتمّ بمقاصد المتكلّم الخارجة عن العبارة والمفهومة من السّياق»[2]، فأفعال الكلام حسب هذا التّقسيم أنواع ثلاثة: فعل الكلام، وقوّة فعل الكلام، ولازم فعل الكلام، وهذا التّقسيم يفضي إلى الفرق بين الشّيء في وجوده المادّي، والشّيء كما يدرك، والشّيء كما يعبّر عنه، ليرتبط فعل الكلام بالمعرفة، وقوّة فعل الكلام بالإدراك، ولازم فعل الكلام بالتّعبير عنه، وما ينجرّ عنه من تغيير، حيث «إنّ لكلّ أفعال التّلفّظ (Actes d'enonciation) وظيفة حجاجية (Fonction Argumentative) تؤدّي إلى حمل المستمع إلى نوع من الاستنتاج، وربّما تحرفه عنه، وظيفة تظهر كعلامة في بنية الجملة ذاتها»[3]، المشكّلة لبنية الخطاب الحجاجي.

ممّا لا ريب فيه أنّه ليس كلّ خطاب مشكّل أو نص مكتوب أو ملقى يحمل طابعا حجاجيا بالضّرورة، فقد تكون نهاية خطاب ما ذاتية دون أن تتغيّ التّأثير في المتلقّي وإن كان يحمل في طيّاته بعض السّمات الحجاجية العارضة فإنّها لا تعدّ حجاجا لافتقارها إلى الاستدلال عن موقف أو مواقف معيّنة، وهذا ما يميّز الخطاب الحجاجي عن غيره من

---

(1) ينظر: محمّد سالم ولد محمّد الأمين، مفهوم الحجاج عبد بيرلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، العدد الأول، المجلد 34، يوليو، سبتمبر 2005م، ص: 57.

(2) أوستين، نظرية أفعال الكلام "كيف تنجز الأشياء بالكلام"، ترجمة: عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ص: 07.

(3) ذهيبة حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، الجزائر، 2005م، ص: 125.

الخطابات كون «الحجاج كظاهرة خطابية تداولية يعرف بعض الملامح الخصوصية، فحينما يتعلّق الأمر بحجاج يعني فئة معيّنة دون سواها، وكذلك حينما يكون حجاجا يخصّ إطار معينا دون سواه»[1]، يحمل ضوابط وخصائص معيّنة، تُشكّل وفق طبيعة محدّدة، تميّزه عن غيره من الأهداف الخطابية.

أ. مميّزات الخطاب الحجاجي:

1. يتميّز الخطاب الحجاجي بانضوائه على الحجّة والحجّة المضادّة، حيث «إنّ الاستعمال الاجتماعي للكلام يبرز للحجاج سمة مميّزة، فكلّ حجّة تفرض حجّة مضادّة، ولا وجود البتّة لحجاج دون حجاج مضاد، باعتبار أنّ الحقيقة متى تنزّلت في إطار العلاقات الإنسانية والاجتماعية صعب إدراكها، وأضحت محلّ نزاع وجدال في غياب الحجج المادية والموضوعية»[2]، الّتي من شأنها تحديد هويتها بين الموجودات أو رفض هذه الهويّة.
2. يتميّز الخطاب الحجاجي باعتبار الحجّة هي الفيصل في مسألة الشّك والنّزاع، لذا فإنّ ميدانه الممكن والمحتمل، وليس الأكيد الضّروري كما في البرهان، حيث الحجاج «يبرز كأداة لغوية وفكرية تسمح باتّخاذ قرار في ميدان يسوده النّزاع وتطغى عليه المجادلة»[3]، ولا يعدّ حجاجا إذا ما تعلّق الأمر بالقضايا اليقينية المتّفق عليها في العرف الاجتماعي.

---

(1) محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي "دراسة تطبيقية في اللّسانيات التّداولية"، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص: 152.

(2) سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي القديم "بنيته وأساليبه"، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط02، 1432هـ/2011م، ص: 24.

(3) Grilles declerq, l'art d'argumenter « structures rhétoriques et littéraires », Editions universitaires, 1992, p34.

نقلا عن: سامية الدريدي ، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص: 24.

3. يتميّز النّصّ الحجاجي عن غيره من النّصوص(*) بوجود هدف متقصد مسبقا، «فإذا كان قصده معلنا واستدلاله واضحا وأفكاره مترابطة فلأنّه يحرص على الإقناع، إقناع المتلقّي بوجهة نظره أو طريقته في تناول الأشياء، بل قد يحاول حمله على الإذعان دون اقتناع حقيقي، فهو نص يلزم صاحبه على نحو صارم بما جاء فيه، بل يورطه بشكل واضح جليّ»[1]، ويتمظهر ذلك في ردّة الفعل والاستنهاض عند المتلقّي الّتي تكون دليلا على حجاجية النّص وإلاّ جانب هذا البعد.

4. يُبنى النّصّ الحجاجي على أساس المنطق، حيث إنّ العلاقة الّتي تشدّ أواصر أجزائه «علاقة منطقية (Logical) أكثر من كونها علاقة تصورية (Perceptual) كما هي الحال في النّصّ غير الحجاجي، ويقصد بالعلاقة التّصورية تلك الّتي تصدر عن تجربة محدّدة مقيّدة بزمن التصوّر»[2] وحدثه، في حين أنّ العلاقة المنطقيّة علاقة استنباطية (Invented) متحرّرة من قيود الذّاتية.

5. ما يميّز النّصّ الحجاجي أيضا خاصية التّقويم، حيث النّصّ الحجاجي نصّ تقويمي بالدّرجة الأولى، والقيّمة هنا مفهوم مستنبط ممّا يقوله النّاس وما يتعارفون عليه، والقيّم مع الدّليل ومصادر معقولية الأشياء هي الّتي تشكّل المادة التّفاعلية الّتي يُقدّر بها النّاس الحجاج حتّى يستحقّ الموالاة[3].

(*) صنفت سامية الدريدي النّصوص استنادا لتقسيم ورليش (Werlich) في كتابه تصنيف النّصوص (Typologie de textes) إلى: النّصّ الخبري (Informatif)، النّصّ التحليلي (Analytique)، النّصّ التّوجيهي (Editorial) الدّراسة (Essai)، نص الرأي (Texte d'opinion) النّصّ الحجاجي (Argumenté) نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 25.

(1) نفسه، ص: 25.

(2) محمد العبد، النّص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، 2005م، ص:189.

(3) ينظر: محمد العبد، النّص والخطاب والاتصال، ص: 191.

ب. خصائص الخطاب الحجاجي:

1. خاصية البناء والدّينامية:

يُبنى النّصّ الحجاجي ويتشكّل وفق معطيات خاصّة، هذه المعطيات تساهم في بنائه من خلال ما تحدثه من دينامية وحركية بين أجزائه، وليس من المعقول الاعتقاد بوجود «حجاج جاهز أو معطى منذ البداية، بل هو عمليّة يتمّ بناؤها تدريجيا، وتتطلّب تكيفا مستديما لعناصرها إلى نهاية تمام الحجاج، وغاية ما يمكن تحصيله من عمليات الحجاج هو أنّ القواعد والأسس ترتبط بميدان اللّغة في علاقاتها بالإنسان والعالم، عبر التّقنيات الّتي تبلور تلك الأفكار وتلك العلاقات، لذلك تأتي فعالية الخطاب الحجاجي من طريقة بنائه وتفاعل عناصره ودينامية مكوناته»[1]، ولا يمكن إعداد حجج مسبقا، إنّما تصاغ حسب المتلقّي لها وفق حاجاته ومعتقداته، ومدى القدرة على إقناعه بحسب الحال الّتي يكون عليها إمّا شاكاً أو جاحداً أو خاليَ الذّهن، فعمليّة بناء الحجج تبنى وفق هذه الأولويات لتحقّق الغاية المرجوّة من الخطاب الحجاجي.

2. خاصّية التّفاعل:

إنّ المغزى من النّصّ الحجاجي هو تفاعل المتلقّي مع ما يلقى إليه، والتّفاعل هو ما يحقّق الوجود الفعلي للحجاج، الّذي يُبنى على مبدأي الادّعاء والتّعارض اللّذين يؤدّيان إلى اختلاف في الرّأي أو في الدّعوى ويدفعان إلى الدّخول في ممارسة الدّفاع أو الانتصار لدعوى، الأمر الّذي يحقّق نوعا من التّزاوج أو التّلاحم الظّاهر والمفترض بين المتكلّم والمخاطب، وقد ينشّأ عنه ازدواج في مختلف أركان العمليّة الحجاجية من قصد وتكلّم واستماع مشترك، وفق السّياق الّذي يحدّد العمليّة التّخاطبية[2]، وهذا التّفاعل يفضي

---

(1) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر "مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج"، 2006م، ص: 129.

(2) ينظر: طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 265.

بطرفي الخطاب إلى الالتزام بطبيعة الأرضية المشتركة بينهما، هذه الأرضية الّتي تحدّدها الإمكانيات الخطابية الخاصة بمقام ما، والمعلومات والقيّم المشتركة بينهما وردود أفعالهما[1].

3. خاصّية الالتباس:

قد يبدو للبعض أنّه إذا ما تعلّق الأمر بالحجاج، فهو يتطلّب آليات وأساليب مغسولة من أي غموض أو التباس يعتريها، حتّى تتمكّن من تحقيق الإقناع، إلاّ أنّ ارتباط الحجاج بالمتلقّي ومجريات عمليّة التّواصل معه يجعل من اللّغة تراوح بين النّفعية والنّوعية بحسب القدرة على الإقناع من جهة، والاستطاعة على استجلاب الاستجابة من جهة ثانية، من هنا فإنّ «الحجاج هو عمق الالتباس، وعلى الرّغم من ضرورة التّقيد بالآليات والأدوات والتّقنيات الّتي يعتمدها الحجاج لتشكيل القول، فإنّ المجال يبقى مفتوحا أمام مهارة المتكلّم في فنّ القول، وإظهار كفاءته الإبداعيّة لكي يصل بسهولة إلى إفهام الآخر، وتقريبه من طروحاته، حتّى يتسرّب إلى ذهنه وعواطفه وعقله»[2]، ليتمكّن من إقناعه والتّأثير فيه.

يتأتّى الالتباس في النّصّ الحجاجي من الآليات البلاغة المصوغة في بنائه، من استعارة وكناية ومجاز، الّذي هو «الاستدلال بعبارة على إشارتها ويكون جامعا بين معنين متقابلين هما العبارة والإشارة»[3]، حيث العبارة إذا اقتصرت على الجانب الظّاهر العادي فإنّها لا تحرّك اهتمام السّامع، بيد أنّها إذا قرنت بإشارات رمزيّة لسانيّة أو غير لسانيّة فإنّها تفتح مجال الفهم والتّأويل أمام المتلقّي والدّفع به إلى تبنّي اعتقاد ما[4].

---

(1) ينظر: عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص: 130.

(2) المرجع نفسه، ص: 131.

(3) طه عبد الرحمن اللسان و الميزان، ص: 232.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص: 131.

4. خاصية التّأويل:

يعتبر التّأويل وجها من وجوه النّشاط الحجاجي، حيث يقوم بتقييم القول الحجاجي، سلبا أو إيجابا، على مستوى استقبال القول كعلامات لغوية تحوّل فيها الرّسالة من سنن إلى خطاب، والمستوى الثّاني يتعالق فيه الفهم والتّأويل، ولتحديد البعد التّأويلي تدخل مجموعة من العوامل الخارجية كالسّياق والمقام وذلك لغياب استقلال الذّات في الخطاب، وارتباط العمليّة التّأويلية بالسّياق والمقام، لأنّ المعاني الّتي ينتجها الخطاب معانٍ ضمنية تنتج عن الإيحاءات الّتي يفرزها السّياق اللّساني، وتكشف عنها العمليّة التّأويلية ويعزّزها المقام كسياق غير لساني، وذلك لأنّ طبيعة الحجاج لا تقوم على وصف ظاهري للقول، بل يُعضد القول بالتّدليل عن بعض النّتائج على شكل تقييم يصف القول بالفعل الحجاجي، وهذا التّدليل يساعد في عملية الفهم والتّأويل[1].

5. خاصّية الاعتقاد:

إنّ كون الحجاج يهدف إلى الإقناع، فإنّ الاعتقادات هي المستهدف الأوّل من كلّ حجاج سواء بضربه أو تأكيد نمائه ورسوخه، والاعتقادات عادة ترتبط بالقيّم الإنسانية كالنّبل والتّضحية والإيثار الّتي عليها مدار الحجاج، بحيث يراهن عليها المتكلّم كي يذعن السّامع لما يطرحه من آراء ومواقف، ولا تمثّل عناصر مادّية ملموسة وتخلو من كلّ استدلال علمي أو برهاني، والمعتقدات بشكل عام هي ملتقى الأخلاق المقبولة، وتقوم على أنساق فكرية وعلل تُمزج فيها الأقوال بالأفعال والمبادئ والمسلمات والأقوال السياقية، وكلّها تتفاعل لتؤسّس أحكام القيمة، وهذه الاعتقادات تكون حصيلة عمليات التّواصل الإقناعية الّتي يعتبر الحجاج ميدانها الرّئيس[2]، ويُقَيّم الحجاج هنا بمقدار حصول وترسّخ معتقد ما أو محيه من ذهن الشّخص المستهدف.

---

(1) ينظر: عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص: 131.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 133.

6. الانتهاض إلى العمل:

يتجلّى تأثير القول الحجاجي في ردّة فعل المتلقّي سواء أكانت عملا أو كفا عنه أو عدولا أو تحـويلا لمساره، وهذا العمل هو الّذي يؤكـد بـالملموس حصـول اقتنـاع معـين، وحصـول الاقتنـاع لا يكـون إلاّ بعـد مطابقة القول الحجاجي لفعل صاحبه، هذه المطابقة الّتي تعـدّ حجّـة مادّيـة عـلى صـاحبها تـزكّي موقفـه وتؤكّده، وتؤول به إلى تحقيق مبدإ الانتهاض إلى العمل، وهي «الدّليل الّذي يجب اعتماده للعمل به بعـد أن يكون الاعتقاد قد حصل»، ممّا يجعل القول الحجاجي موقوفا بالاقتناع والعمل، وفي حالة انتفاء العمـل يصبح الدّليل على القول حجّة ضدّ المتكلّم ومن ثمّة تنتفي الغاية المرجوّة من القول الحجاجي.

3. أصناف الحجاج وأنواع الحجج:

قبل الحديث عن أصناف الحجاج المستعملة في استنهاض العقول وفق أنواع مختلفـة مـن الحجـج المعدّة لذلك، نأتي على ذكر ضوابط التّـداول الحجـاجي، هـذه الضّـوابط الّتـي مـن شـأنها تحديـد الأرضـية للتحاجج بين المتكلّم والمخاطب، وقد عدّدها عبد الهادي بن ظافر في "استراتيجيات الخطاب" كمايلي[1]:

1. أن يكون الحجاج ملتفًّا ضمن إطار الثّوابت المتعارف عليها بين الطّرفين، كالثّوابت الدّينية والعرفيـة وغيرها، فليس كلّ شيء قابلا للنّقاش والحجاج، فهناك كثير من المسلمات يجب احترامها فقط دونما مناقشتها أو إثارة الجدل حولها.
2. أن تكون دلالة الألفاظ محدّدة، والمرجع الّذي يحيل عليه الخطاب محدّد، لتجنب مشكلة التّأويلات والبعد عن الدّقّة والتّحديد.
3. يجب أن يتطابق قول المتكلّم مع فعله، ولا يحدث تناقض بينهما، وإلاّ أصبحت الحجّـة عليـه لا لـه أمام مخاطبه.

---

(1) ينظر: عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"، دار الكتاب الجديد المتحـدة، بـيروت، لبنـان، ط01، 2004م، ص: 456-468.

4. موافقة الحجاج لما يقبله العقل لتجنب الزّيف الّذي قد يصيب الخطاب والوهن الّذي يستهدف الحجّة.

5. يجب توفر المعارف المشتركة بين طرفي الخطاب، ممّا يسوغ قبول المرسل إليه لحجج المرسل أو إمكانية مناقشتها أو تفنيدها، وإلاّ انقطع الحجاج بينهما، وتوقفت عمليّة الفهم والإفهام ومن ثمّة الإقناع.

6. أن تكون لدى المرسل صورة عن المرسل إليه أقرب ما تكون إلى الواقع قدر الإمكان إذ ينتج عن جهله لصورته تصوّرا قاصرا، وتتضاءل حينئذ إمكانية تحقّق إقناعه.

7. مناسبة الخطاب الحجاجي للسّياق العام، لأنّه الكفيل بتسويغ الحجج الواردة في الخطاب من عدمها.

8. ضرورة خلو الحجاج من الإيهام والمغالطة والابتعاد عنهما.

9. امتلاك المرسل ثقافة واسعة خصوصا ما يتعلّق بالمجال الّذي يدور ضمنه الحجاج، لأنّه بدون ذلك الرّصيد المعرفي لن يستطيع إيجاد دعوة أو تبنى اعتراض معيّن، فتعوزه الحيلة للدّفاع عمّا يراه، كما تعوزه الحيلة في بناء خطابه واختيار حججه.

1. أصناف الحجاج:

صنف الحجاج إلى صنفين اثنين، وقد كان هذا التصنيف قائما على أساس الأخذ بعين الاعتبار حجاج المرسل إليه من عدمه كردّ فعل على حجاج المرسل، فقد يكتفي المرسل بإنتاج خطابه دونما أي تفكير فيما لدى المرسل إليه من حجج قد يواجهه بها، أو بأن يضع تلك الحجج المفترضة أو المتوقّعة في حسبانه، فتصبح أساسا يُبنى عليه خطابه الحجاجي[1]، وعلى هذه الشّاكلة فإنّ الحجاج صنفان حجاج توجيهي وآخر تقويمي:

(1) ينظر: عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب، ص: 470.

1. 1. الحجاج التّوجيهي:

يأخذ الحجاج في هذا الصنف طابع التّوجيه، بحيث إنّ «المقصود بالحجاج التّوجيهي هو إقامة الدّليل على الدّعوى بالبناء على فعل التّوجيه الّذي يختص به المستدل، علما بأنّ التّوجيه هو هنا فعل إيصال المستدل لحجته إلى غيره، فقد ينشغل المستدل بأقوال من حيث إلقاؤه لها، ولا ينشغل بنفس المقدار بتلقي المخاطب لها و ردّة فعله عليها، فتجده يولي أقصى عنايته إلى قصوده وأفعاله المصاحبة لأقواله، غير أنّ قصر اهتمامه على هذه القصود والأفعال الذّاتية يفضي به إلى تناسي الجانب العلاقي من الاستدلال، هذا الجانب الّذي يصله بالمخاطب ويجعل هذا الأخير متمتعا بحقّ الاعتراض»[1]، وهذا الحقّ هو الّذي يضمن قيام دعائم الحجاج وحدود التّواصل معه، فلا حجاج من طرف واحد يكتفي بقصده في تكوين حججه وتنظيمها ومحاولة إيصالها إلى الطّرف الثّاني دون أي توقّع لاعتراضاته المتوقّعة، من هنا فالحجاج التّوجيهي «لا يوفي بتمام العلاقة الاستدلالية»[2]، وذلك لاحتفاء المخاطِب بمقاصده القولية وأفعاله دون اعتبار لردّة فعل الطّرف الثّاني، وهو المقصود بالحجاج وإحداث الإقناع لديه وليس مجرّد إيصال الحجج إليه.

2. 1. الحجاج التّقويمي:

أمّا في هذا الصّنف من الحجاج، فنجد أن المخاطب يبني افتراضه على وجود مخاطب- وإن كان مفترضا- يحاوره قصد إقناعه أولا تحسّبا لاعتراضاته الّتي قد يواجهه بها، فالمخاطب يراعي في خطابه الحجاجي أمرين هما: الهدف الّذي يصبو إلى تحقيقه وهو الإقناع، والحجج الّتي يمكن أن يعارضه بها المخاطب، وعليه «فالمقصود بالحجاج التّقويمي هو إثبات الدّعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرّد من نفسه ذاتا ثانية ينزّلها منزلة المعترض على دعواه، فهاهنا لا يكتفي المستدل بالنّظر في فعل إلقاء الحجّة إلى

---

(1) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص: 227.

(2) المصدر نفسه، ص: 228.

المخاطب، واقفا عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط، وما يقتضيه من شرائط، بل يتعدّى ذلك إلى النّظر في فعل التّلقّي باعتباره هو نفسه أوّل متلقّ لما يُلقى، فيبني أدلّته أيضا على مقتضى ما يتعيّن على المستدل له أن يقوم به مستبقا استفساراته واعتراضاته ومستحضرا مختلف الأجوبة عليها ومستكشفا إمكانات تقبّلها واقتناع المخاطب بها»[1].

هكذا إذن يتعاطى المخاطب المحاجج عمليّة تقويم حججه من خلال إقامة حوار حقيق بينه وبين نفسه مراعيا فيه كلّ مستلزمات العمليّة التّخاطبيّة، وبهذا الإجراء يتبيّن أنّ هذا الصّنف من الحجاج ينهض «بما ينطوي عليه الاستدلال في الخطاب الطبيعي من أسباب الثّراء والاتّساع، إذ تبنى أصلا على اعتبار فعل الإلقاء وفعل التلقّي معا، لا على سبيل الجمع بينهما فحسب، بل على سبيل استلزام أحدهما للآخر»[2]، وهذا الاستلزام هو ما يحقّق نجاح العمليّة التّخاطبيّة.

2. أنواع الحجج:

تتعدّد الحجج وتتمايز بحسب خصائصها، ومكوناتها الأساسية، والآليات المعتمدة عليها إلى أربعة أنواع يمكن تحديدها كما يلي:

1. 2. الحجج المنطقيّة:

وهي تلك الحجج المعتمدة بالأساس على المنطق الصّوري القائم على الاستدلالات الرّياضية، والّتي تتميّز بوجود الحتمية في طرائق البثّ في المجالات الخلافية، وتتّخذ عدّة مبادئ في ذلك، من بينها مبدأ الهوية، ومبدأ التّبادل، ومبدأ التّعدية ومبدأ القسمة[3]، وكلّ هذه المبادئ وغيرها من الآليات الرّياضية تسهم «في وجود الحتمية

---

(1) طه عبد الرحمن، الّلسان والميزان، ص: 228.

(2) المرجع نفسه، ص: 228.

(3) ينظر: محمّد طروس، النّظرية الحجاجية، ص: 31.

الاستدلالية بين المقدّمات والنّتائج»[1].

2. 2. الحجج شبه المنطقية (Quasi Logiques)

ما يميز هذا النّوع من الحجج عن سابقتها هو طابعها غير الصّوري (Non Formel)[2]، وهذا الطّابع لا يمنع قابلية انبثاقها من مجال المنطق الصّوري، فإذا كانت الحجج عموما تحمل عناصر عامّة لا يقينية مثيرة للاعتراض، فإنّ ما يميّز الحجج شبه المنطقية أنّها تقدّم مظهرا أكثر دقّة من أغلب الحجج الأخرى، وإن كانت تظلّ مع ذلك قابلة للدّحض، ومن أهم هذه الحجج نجد التّعريف بأنواعه الوصفي، والإجرائي، والتّفسيري، والتّعاقدي والموجه[3].

3. 2. الحجج المادية/التّجريبية:

لا تحمل هذه الحجج طابعا منطقيّا محضا، إنّما تُستمد من الوقائع والتّجارب المعاشة و«ترتكز على بنية الواقع وتعرض كمطابقات لطبيعة الأشياء نفسها»[4]، فهي تتجسّد في تلك الآراء الاجتماعية النّموذجية العرفية، والوقائع المرجعية المسلّم بها المتّخذة براهين داخل الخطاب، وهي أنواع عديدة نذكر منها حجّة المثل، وحجّة الاستشهاد بمقدّسات مسلم بها مثل القرآن الكريم عند المسلمين، وحجّة الرّمز وحجّة التّبرير وحجّة الاتجاه[5]، وغيرها من الحجّج الملموسة والقوالب المعترف بها في ذهنية من الذّهنيات الّتي تُعتمد لتفنيد أو تأكيد قضية ما.

---

(1) عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة "مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي"، ص: 90.

(2) Voir : Perlman, Traité de l'argumentation, p260.

(3) ينظر: محمد طروس، النّظرية الحجاجية، ص: 26-27-28.

(4) Perlman, Traité de l'argumentation, p257.

(5) ينظر: صابر الحباشة، من إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص، حجاجية المفردة القرآنية نموذجا، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالات، دراسة نظرية تطبيقية في البلاغة الجديدة، إشراف حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ج02، 2010م، ص: 138.

4. 2. الحجج المعنوية:

هي تلك الحجّج المستخرجة من طبائع النّاس وأهوائهم وما تعارفوا عليه من قبيل القـيّم المجـرّدة المتعارف عليها بين النّاس في كلّ الأزمنة والأمكنة مثل الخير والجميل والمطلق والكامل والأمانة وغيرها مـن الأنماط المشتركة في الأنا الجمعي، أو من قبيل القيّم المجسّـدة كحقـائق محسوسـة مثـل الدّولـة والمصـلحة والقانون والمسجد والكنيسة، ولا يتجسّد البعد الحجاجي لهـا وفـق الآليـات العقلانيـة، وإنّمـا هـذه القـيّم تمارس سلطة الجبر على المتلقّي المندمج في مجالها[1]، فهذه الحجج تمارس سلطة إجبار المتلقّي للإذعان لها معنويا دونما حاجة إلى الآليات المنطقيّة المعتمدة على قاعدة لكلّ سبب نتيجة ضرورية محدّدة، وإنّما تتأتّى صورة الجبر هنا من الإيمان بتلك القيّم المعتمدة كدلائل وبراهين في صياغة مشكّلة للخطابات الحجاجية.

4. بين الحجاج والبرهان "التّداخل والتّمايز":

كثيرا ما يحدث التّداخل بين مفهوم الحجاج ومفهوم البرهان، ويصلّ هذا التّداخل إلى حدّ الالتباس، لكن بالعودة إلى الدّلالتين التّقنيتين المنطقيتين اللّسانيتين لهذين المفهومين نجدهما يختلفان اختلافـا كبـيرا، حيث ينتميان إلى مجالين منفصلين تماما، ففي الوقـت الّـذي ينتمـي فيـه البرهـان إلى مجـال المنطـق نجـد الحجاج ينتمي إلى مجال الخطاب[2].

إنّ هذا الاختلاف البيّن بين مجـالي البرهـان والحجـاج لا ينفـي البتّـة اشـتراكهما في القالب اللّغوي، فكلاهما يصّاغ في قوالـب لغويـة ذات ملفوظـات تبنـي النّصـين البرهـاني والحجاجي؛ إلاّ أنّ الفارق بين هذين النّصّين يكمن في الخاصية الأساسية الّتي تميّـز علاقـة وطريقة تعالق الملفوظات فيما بينها، حيث في النّصّ البرهاني «توجد مستقلّة بعضها عـن بعض، لأنّ كلّ ملفوظ يحيل على قضية في العالم سواء أكانت واقعية أو مفترضة، من هنـا

(1) ينظر: محمد طروس، النّظرية الحجاجية، ص: 36.

(2) Voir : Oswald Ducrot, les échelles argumentatives, propositions les éditions de Minuit, Paris, 1980, p11.

كان تعالق الملفوظات الواردة في البُنى الاستدلالية البرهانية لا تقوم على الملفوظات ذاتها، بل على القضايا الّتي تمثلها هذه الملفوظات، أي على وقائع العالم وأحوالها حقيقية كانت أم مفترضة، أمّا العلاقات الحجاجية الّتي نجدها في الخطاب، فإنّ تعالق الملفوظات فيها يستجيب لاعتبارات داخلية مرتبطة بطبيعة الملفوظات ومعناها ذاته، وليس بأوضاع العالم أو العلاقات المنطقية والعقلية الّتي تحكم قضايا البُنى البرهانية»[1].

لتوضيح الفارق بين البُنية الملفوظية للبرهان والبنية الملفوظية في الخطاب الحجاجي نورد المثالين الآتيين:

كلّ التّلاميذ حاضرون

محمّد تلميذ

إذن محمّد حاضر

المثال الثّاني:

السّماء غائمة، كما أنّ مؤشر البارومتر نزل بشكل واضح، إذن سوف تمطر اليوم، ثمّ إنّ النّشرة الجوّية توقّعت ذلك[2].

في المثال الأوّل نحن أمام استدلال برهاني، لأنّه يستمدّ مشروعيته وقوّته من القوانين المنطقية الّتي ينتظم وفقها، ومن طبيعة القضايا الّتي يشير إليها في العالم، حيث إنّ التّفسير المنطقي لجملة (كلّ التّلاميذ حاضرون ومحمّد تلميذ) لا يخرج عن حتمية ولزوم (حضور محمّد)، لأنّ لفظ "كلّ" لم يستثن حضور أحد من التلاميذ، وكون محمّد تلميذ أكّدت حتمية حضوره بين التّلاميذ، وعليه فالنّتيجة هنا لازمة وواجبة وليست احتمالية.

بالإضافة إلى خاصّية الاستقلالية بين الملفوظات المشكّلة للبنى البرهاني، حيث جملة (كلّ التّلاميذ حاضرون) مستقلّة بذاتها، مشيرة إلى واقع حضور في العالم، هذا

---

(1) رشيد الراضي، الحجاجيات اللّسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد الأول، المجلد 34، يوليو- سبتمبر، 2005م، ص: 226.

(2) ينظر: رشيد الراضي، الحجاجيات اللّسانية عند أنسكومبر وديكرو، ص: 226.

الواقع الّذي يختلف عن واقع كون (محمّد تلميذ)، وكذا الأمر بالنّسبة للنّتيجة فإنّها تشير إلى واقع مغاير لهما؛ فكلّ بنية في هذا التّركيب البرهاني تحيل على واقع محدّد متميّز عن الآخر ومنفصل عنه، وعلى هذا فالتّعالق بين البُنى في هذا التّركيب لا يرتكز على الملفوظات الواردة فيه بل على القضايا الّتي تمثّلها الملفوظات، أي على وقائع العالم الّتي تشير إليها، والّتي تحتكم إلى العلاقات العقلية والمنطقية[1].

أمّا في المثال الثّاني فإنّ النّتيجة ليست حتمية أو لازمة بل احتمالية، فلا نستنتج في هذا المثال (سقوط المطر) وجوبا أو بلغة المناطقة ليس هناك لزوم في النّقلة من المقدّمات إلى النتيجة، كما هو الشّأن في المثال الأول، ولكن هذا الانتقال يتمّ بناءً على معرفتنا بالعالم أولا، ثمّ استنادا إلى مدلول الحجّج المعروضة في هذا الملفوظ؛ فهذه الحجج تقدّم لنا مبرّرات أو شواهد اشتباهية توجيز توقع نتيجة معينة، مع محافظة النتيجة على سمة الاحتمالية[2]، فقد لا يسقط المطر بالرّغم من كلّ هذه التّبريرات المقدّمة، وعليه فالنّتيجة في الخطاب الحجاجي ليست لازمة إنّما احتمالية، وهذه الصّفة هي ما يميّز الخطاب الحجاجي عن البرهاني، هذا من جهة ومن جهة ثانية فإنّ تعالق الملفوظات يستجيب لاعتبارات داخلية مرتبطة بطبيعة الملفوظات ومعناها ذاته، حيث إنّ جملة (السّماء غائمة) تتعالق مع جملة (نزول مؤشر البارومتر) من خلال الرّابط "كما"، والنّتيجة (إذن سوف تمطر اليوم) مبرّرة ومدعمة من خلال الجملة (النّشرة الجويّة هي الأخرى توقّعت ذلك)، ومتعالقة معها من خلال "ثمّ إنّ"، وعليه فالتعالق في النّصّ الحجاجي داخلي بين الملفوظات ودلالاتها، ويرجع إلى طبيعتها ومعناها ذاته عن طريق الرّوابط المبثوثة في ثنايا النّصّ، ومن خلال العلاقات المنطقية الخفيّة أيضا.

أوردت كلّ هذه الحجج في المثال الثّاني قصد خدمة احتمالية سقوط المطر وليس الجزم بقطعية سقوطه، وهذه الاحتمالية جاءت استنادا لمعرفتنا بالعالم أولا ومدلول

---

(1) ينظر: رشيد الراضي، الحجاجيات اللّسانية عند انسكومبر وديكرو، ص: 226.

(2) المرجع نفسه، ص: 226.

الحجج ثانيا، حيث قد اعتاد النّاس على سقوط المطر بعد أن تتلبّد السّماء، وينزل مؤشّر البارومتر وتؤكّد النّشرة الجوّية ذلك، وقد تحدث كلّ هذه المؤشّرات ولا يتحقّق نزول المطر، فتدخل النتيجة هنا دائرة الاحتمالية، حيث الانتقال من المقدّمات إلى النتيجة في النّص الحجاجي يُبنى على الاحتمالية لا الوجوب واللّزوم.

بالإضافة إلى المجال الّذي يفرّق بين مفهومي الحجاج والبرهان، وصفة احتمالية النتيجة في الأوّل ولزوميتها في الثاني، نجد أيضا «تعدّد الحجّج في الفعل الحجاجي خاصية أخرى تميّزه عن الاستدلال البرهاني، ففي هذا الأخير يمكننا الاكتفاء بإيراد دليل واحد لإثبات النّتيجة، بينما تتميّز الحجّج الّتي نسوقها في الفعل الحجاجي عادة بتعدّدها»[1].

بالعودة إلى المثال الوارد سلفا نجد أنّ في الأوّل الّذي يُمثّل استدلالا برهانيا اكتفى المستدل بإيراد حجّة واحدة لإثبات حضور محمّد، وهي كونه تلميذ وأكّدت هذه الحجّة لزوم النتيجة، أمّا في المثال الثاني فقد تمّ استحضار أكثر من حجة تخدم كلّها احتمالية النتيجة وهي سقوط المطر.

إنّ هذا الاختلاف في تعداد الحجج من النّشاط الاستدلالي البرهاني المكتفي بإيراد حجة واحدة إلى النّشاط الحجاجي الّذي لا يكتفي بذلك مردّه إلى طبيعة النّشاط الحجاجي نفسه، فإذا كان في الاستدلال البرهاني إيراد الحجّة الواحدة يلزم نتيجة معينة، فإنّ تعدّد الحجّج في النشاط الحجاجي لا يلزم النتيجة بصورة ضرورية، بل بصورة الاحتمال، لأنّ الغاية ممّا تقوم به الحجج هو كونها تزيد في درجة الاحتمالية للنتيجة، وبالتالي من درجة الاعتقاد فيها، فتزداد هذه الدّرجة بتزايد عدد الحجج الواردة من جهة، وجودة هذه الحجّج من جهة ثانية[2].

بالإضافة إلى وجود حتمية ورود النتيجة في الاستدلال البرهاني واحتمالية هذا الورود في الحجاج، فإنّنا نجد أنّ «حقيقة الحجاج لا تقوم في مجرد العلاقة الاستدلالية بين

---

(1) رشيد الراضي، الحجاجيات الّلسانية عند أنسكومبر وديكرو، ص: 227.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 227.

جانبين اثنين، لأنّ هذه العلاقة على بالغ أهميتها في الظّفر بالصّواب لا تسمح بإمكان التقلّب في الوظيفة، فالمدعي وإن اجتهد في النّظر إلى دعواه نظر المعترض إليها فإنّه لا يخرج إلى وظيفة المعترض، بل يبقى مدعيا لا غير والمعترض هو أيضا وإن سعى إلى النّظر في اعتراضه نظر المدعي فيه، فإنّه لا يخرج إلى وظيفة المدعي، بل يبقى معترضا لا غير»[1]، وهذا الاحتفاظ بالوظيفة بين المدعى والمعترض سمة من السّمات الّتي تجمع بين الاستدلال والحجاج من خلال العلاقة الاستدلالية بين الطّرفين المستدلين والمتحاجين.

أما الفرق بين المفهومين -الحجاج والبرهان-: يكمن في ظاهرة الالتباس الّتي تنضوي عليها الوظيفة في حدّ ذاتها، «هذا الالتباس الّذي لا نجد له نظيرا في غيره من طرق الاستدلال، ولو لا تضمين الحجّاج لهذا الالتباس لما تميّزت طريقه عن طريق البرهان، فهذا الالتباس هو إذن الفاصل بين الحجاج والبرهان»[2].

التّساؤل المطروح في هذا الصّدد إذا كان الالتباس لازما للوظيفة في الحجاج فإنّ أمر الأدّلة في النّهاية يصير إلى المغالطات الّتي لا تتجاوز كونها أدلّة فاسدة؛ إلاّ أنّ الأصل في الالتباس الّذي يقوم بالحجاج ليس تعدّد معاني اللّفظ الواحد في الدّليل، بحيث يحمل هذا اللّفظ في قضية منه على معنى، وفي قضية أخرى على معنى مغاير، ولا أصل هذا الالتباس هو غموض في تركيب الجملة الواحدة في الدّليل، بحيث تقبل هذه الجملة تحليلين نحويين مختلفين فأكثر، إنّما الأصل في الالتباس الحجاجي هو أنّ الحجاج يجتمع فيه اعتباران اثنان: "اعتبار الواقع" و"اعتبار القيمة" وهذان الاعتباران لا يجتمعان البتة في الاستدلال[3].

إنّ اعتبار القيمة واعتبار الواقع يتجسّد في كون «الحجاج يُبنى على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد،

(1) طه عبد الرحمن، الّلسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 229-230.

(2) المصدر نفسه، ص: 230.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص: 230.

بمعنى أنّ الحجاج يزدوج فيه طلب معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته، وقد توافق قيمة المستدل عليه واقعه فتصادف مقتضياته الحجاجية مقتضياته البرهانية، وقد تخالفها فتصادم مقتضياته الأولى مقتضياته الثانية»[1]. وحتّى لا يلتبس الأمر في كون الازدواج هنا يجعل الحجاج دائرا بين معنيين اثنين لا يترجح أي منهما، فإنّ الازدواج المقصود هو ازدواج التعلّق الّذي يجعل أحد الطرفين مستتبعا للآخر، إذ يكون فيه طلب العلم بالحقيقة الواقعية تابعا لطلب القيمة المطلوبة[2]، وهنا يزول التباس التوازي ويصبح قيام أحدهما مرهونا بقيام الثّاني.

يظهر هنا جليّا أن المستدل الحجاجي مطالب بتحصيل قصدين آخرين وهما "قصد العلم بالشّيء" و"قصد العمل به"، أمّا قصد العلم بالشّيء فلأنّ المستدل يحتاج إلى البناء على معرفة كافية بالواقع والخلو منها يجعله إمّا مغالطا إن علم بذلك فلا يستحقّ عندئذ المحاورة، وإمّا جاهلا إن لم يعلم به فيُنبّه على جهله؛ أمّا قصد العمل بالشيء فلأن المستدل يسعى إلى الانتفاع بما يعرفه من الواقع[3]، وبتحصيل هذين القصدين نكون أمام استدلال حجاجي.

هكذا إذن يلتقي الحجاج مع البرهان في الإطار اللّغوي المشكّل لكليهما، ويكمن الاختلاف والتّمايز بينهما في مجال تنزّلهما إجرائيا، حيث يتّخذ الحجاج الخطاب أرضية يتحدّد من خلالها وفق طرائق مخصوصة في الاستعمال، منها تعداد الحجج واحتمالية النّتائج والعلاقات الّتي تربط الملفوظات داخليا وانعدام استقلاليتها عن بعضها البعض؛ فهي تشكّل كلاّ متكاملا دلاليا، في حين أنّ البرهان يعتمد المنطق مجالا له وفق معايير محدّدة منها استقلالية البُنى التّركيبية المُشكّلة لملفوظاته، وأيضا لزوم النّتيجة الحتمية وفق الحجّة الأُحادية، وأيضا خاصّية التّعالق الّتي لا تقوم على الملفوظات في حدّ ذاتها وإنّما على القضايا الّتي تمثّلها.

---

(1) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 230.

(2) المصدر نفسه، ص: 230.

(3) المصدر نفسه، ص: 230.

الفصل الأول

مستويات الاستعمال البنائي والدّلالي والتّداولي للرّوابط اللّغوية المستويات الدّلالية لبنية اللّغة الحجاجية

1/ أوجه الاستعمال الحجاجي للرّوابط اللّغوية

1-1 الاستعمال الحجاجي التّأييدي

2-1 الاستعمال الحجاجي الإبطالي

2/البعد الدّلالي للاستعمال الحجاجي للرّوابط اللّغوية

1-2 دلالة الاستدراك

2-2 دلالة الإضراب

3/تداولية الاستعمال الحجاجي للرّوابط والعوامل اللّغوية

1-3 منحى التّساوق

2-3 منحى التّعارض والإبطال

الفصل الأول

مستويات الاستعمال البنائي والدّلالي والتّداولي للرّوابط اللّغوية المستويات الدّلالية لبنية اللّغة الحجاجية

أوجه الاستعمال الحجاجي للرّوابط اللّغوية:

تعدّ الرّوابط اللّغوية إحدى اللّبنات الأساسية في بناء هيكل الخطاب، من خلال ما تؤدّيه من وظائف تجعله متماسك الأجزاء، منسجم الدّلالات، وتبرز قيمتها الحجاجية في الرّبط بين الوحدات الدّلالية الّتي تهدف إلى تحقيق الإقناع والاستمالة، حيث «إنّ الرّوابط والعوامل الحجاجية هي المؤشّر الأساسي والبارز، وهي الدّليل القاطع على أنّ الحجاج مؤشر له في بنية اللّغة نفسها»[1]، وذلك اعتبارا للدّور الفعّال الّذي تلعبه في الجمع بين وحدتين دلاليتين أو أكثر في إطار استراتيجية حجاجية واحدة، وهذه الرّوابطهي من قبيل حروف العطف والجرّ والظّروف[2]، تقوم بوظيفتين أساسيتين تتجلّى الأولى في الرّبط بين وحدتين دلاليتين أو أكثر، أمّا الثّانية فتتمثّل في كونها تخدم دورا حجاجيا للوحدات الدّلالية الّتي تربط بينها[3].

من الرّوابط اللّغوية الّتي تزخر بها اللّغة العربية نذكر، بل، لكن، إذن، لاسيما، حتّى، لأنّ، بما أنّ، إذ، إذا، الواو، الفاء، اللاّم، كي... وغيرها، أمّا اللّغة الفرنسية فنجد

---

(1) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، العمدة في الطبع، الأحمدية، المغرب، ط01، 1426هـ/2006م، ص: 55.

(2) Voir : Jacques Moeshler, Argumentation et conversation, Hatier, Paris, 1985, p62.

(3) voir : Dominique, Maingueneau, Pragmatique pour le discours littéraire,. p54.

أشهر هذه الرّوابط، والّتي تلعب دورا حجاجيا، وحظيت بدراسات* معمّقة في هذا المجال نجـد: (Même, puisque, Mais).

تتعدّد أنماط هذه الرّوابط اللّغوية في بنية الخطاب الحجاجي، فمنها ما تدرج للحجج مثـل: حتّـى، بل، لكن، مع ذلك، لأنّ، ومنها ما يخصص للنّتائج مثل إذن، لهذا، بالتّالي، ومنهـا مـا يوضـع لعـرض الحجّـج القوّية، دون غيرها مثل: حتّى، بل، لكن، ومنها ما تعزّز به خاصّية التّعارض مثل: بل، لكن، مع ذلك، ومنهـا ما يعتمد لإبراز ظاهرة التّساوق مثل: حتّى ولاسيما[1].

تعمد هذه الدّراسة إلى تسـليط الضّـوء عـلى الاسـتعمالات الحجاجيـة لهـذه الـرّوابط عـن طريـق التّحليل والاستقصاء لمكامن هذه الاستعمالات على مستويات التّركيب، والدّلالة، والتّداول، حيث يتجلّى كلّ رابط من هذه الرّوابط بدلالات مغايرة يكشف عنها التّركيب المعتمد، الّـذي يـؤول بـدوره إلى اسـتعمالات تداولية ذات مقاصد حجاجية تراوح بين الرّفض والتّأييد والإبطال.

أظهرت الدّراسات اللّغوية عند كلّ من ديكرو وأنسكومبر للـرّوابط اللّغويـة، وعـلى وجـه التّحديـد للأداة (Mais) الفارق الاستعمالي لها، بحيث تستعمل لغرض إقامة الحجّـة وتأييـدها، كـما تسـتعمل أيضـا بغرض إبطال حجّة قائمة ودحضها، في حـين أنّ لغـات أخـرى تتـوفر عـلى أداتـين واحـدة للحجـاج وأخـرى للإبطال، ومن هذه اللّغات نجد العربية من خـلال الأداتـين (بـل- لكـن)، والإسـبانية (Sino, pero)؛ إلاّ أنّ اللّغة العربية وإن كانت تلتقي مع الإسبانية في توفرها على أداتين واحدة للحجـاج وأخـرى للإبطـال، فإنّهـا تلتقي مع الفرنسية في أن لكلّ أداة منها تستعمل للغرضين معا[2].

(*) نشير في هذا المقام إلى الدّراسات الّتي قام بها كلّ من ديكرو وأنسكومبر، ونذكر على سبيل المثـال لا الـحصر (Les mots du discours) منشورات (Minuit)'، Paris، 1980،

(1) voir, Ducrot Oswald, les échelles argumentatives, p15-16.

(2) ينظر: أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 57.

نحاول في هذه الدّراسة استقصاء مواطن الاستعمال الحجاجي أو التّأييدي للرّوابط اللّغوية المذكورة بحسب توفرها في النّموذج المختار وهو مقالات البشير الإبراهيمي الموسومة "عيون البصائر"، ومن جهة ثانية استقصاء مواطن الاستعمال الإبطالي لهذه الرّوابط مع الوقوف على بعض التّماسات الاستعمالية بين هذه الرّوابط، والفوارق بينها في إطار التّأييد والرّفض الحجاجيين.

1. الاستعمال الحجاجي التّأييدي

يرتبط الاستعمال الحجاجي الخاصّ بالتّأييد بالحالة الّتي يكون عليها المحاجج، وهي تأييده لهذه القضية، ومحاولة دعمها بمختلف الحجج والبراهين، قصد إعلاء صيتها فوق قريناتها، والتّأييد هنا يكون بروابط مختلفة قد تكون هي ذاتها مستعملة في طرائق الرّفض والتّفنيد، وقد تكون خاصّة بالتّأييد وحده كأدوات التّوكيد، من قبيل: إنّ، حتّى، لأنّ، وغيرها من الأدوات، وعلى سبيل المثال الأداة (puisque، لأنّ) تفيد الاستلزام بحيث تشير إلى أنّ "ب" يستلزم "أ" والوصف الحجاجي لهذه الأداة هو كالتّالي: يسلم المخاطب بـ"ب" وبالإحالة على استلزام "ب" لـ "أ" فإنّ عليه أن يقبل "أ"[1]، فالقول الواقع قبل "لأنّ" يستلزم بالضّرورة ما بعدها وهذا الاستلزام هو من قبيل التّأييد.

دونما محاولة لإحصاء الرّوابط الخاصّة بالتّأييد، نأتي على استجلاب الحالات الحجاجية الّتي تشكّلها هذه الرّوابط والّتي تتغيّا التّأييد وفق الحجج المقدّمة في مقالات البشير الإبراهيمي.

يقول البشير الإبراهيمي في مقالته المعنونة "جمعية العلماء أعمالها ومواقفها": «الواقع أنّ جمعية العلماء لم تزل في نزاع وصراع مع هؤلاء جميعا، وأنّ محلّ هذا النّزاع وهدف هذا الصّراع هو الأمّة الجزائريّة، فالجمعية تريدها أمّة عربية مسلّمة كما هو قسمها في القدر وحظّها في التّاريخ وحقّها في الإرث، وحقيقتها في الواقع والمصطلح، تريدها كذلك وتعمل لتحقيق ذلك، والاستعمار يريدها هيكلا لا تترابط أجزاؤه ولا تتماسك أعضاؤه

(1) Ducrot Oswald,les échelles argumentatives, p : 15-16.

يوجه وجهة الغرب ويمكّن في أفكاره لأهواء الغـرب، وفي لسـانه لرطانـات الغـرب، بـل يريـد الاسـتعمار أن يقتلع جذور هذه الأمّة من تربة ويغرسها في تربة فتأتي مضعوفة هزيلة لا من هذه ولا من هذه»[1].

يشيد البشير الإبراهيمي بالموقف النّضالي لجمعية العلـماء المسـلمين اتجـاه الأمّـة الجزائريّـة هـذا الموقف الّذي يريد أن ينسبها لعروبتها وأصالتها كما قُدّر لها أن تكون من قبيل حظّها من التّـاريخ، والإرث وحقيقتها في الواقع المفترض، في حين أنّ المستدمر الغاشم يريد عكس ذلك، فهو يريد أن يصّيرها هيكلا غير مترابط الأجزاء، غير متماسك الأعضاء مترامي الأشلاء، موجها وجهة الغرب مستلهما أفكـاره منـه وفي لسـانه لرطاناته، وليس هذا فحسب وإنّما يريد اقتلاع جذور هذه الأمّة من تربة ويغرسها في تربة، فتأتي مضـعوفة هزيلة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء مجهولة الهويّة.

حتّى يتمكّن البشير الإبراهيمي من إقامة الحجّة على فضـاعة الاسـتعمار ونوايـاه الخبيثـة المعلنـة والمستترّة جاء بحجّتين تربط بينهما الأداة "بـل"، والحجّـة الّتـي تـلي هـذه الأداة جـاءت لتـأييد مـا قبلهـا، ولتزيد في توضيح صورة المستعمر الحقيقية، وتؤكد مظاهر الاستدمار البادية على نوايا الاستعمار؛ بالإضافة إلى سمة التّأييد تدرج الأداة "بل" في عرض الحجج القويّة لتأكيد المعنى.

هـذا التّرتيـب في عـرض الحجـج يـدرج ضـمن مـا يعـرف بالسّـلميات الحجاجيـة (Les échelles argumentatives) عند ديكرو، بحيث عندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما علاقـة ترتيبيـة معيّنة، فإنّ هذا الحجج تنتمي إلى نفس السّلم الحجاجي؛ ويتّسم السّلم الحجاجي بالتّفـاوت بـين الحجـج من حيث القوّة والضّعف، فكلّ قول يرد في درجة ما من السّلم الحجاجي يكون القول الّـذي يعلـوه دلـيلا أقوى منه[2].

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007م، ص: 33.

(2) ينظر: قدرو عمران، محاضرات في تحليل الخطاب، مقدّمة لطلبـة جامعـة التّكـوين المتواصـل، المدرسـة العليـا للأسـاتذة، بوزيعة، الجزائر، ص: 121.

في المثال الّذي بين أيدينا نجد أنّ الحجّة الّتي جاءت بعد الرّابط "بل" أقوى من الّتي قبلها، فمحاولة اقتلاع جذور الأمّة من تربتها وغرسها في تربة مغايرة أقوى دليل على فضاعة طمس الهويّة الجزائريّة من الدّليل المقدّم أوّلا، وهو جعل الأمّة هيكلا غير مترابط الأجزاء غير متماسك الأعضاء، وإن كان كلاهما يخدمان نتيجة واحدة أكيدة ومؤكّدة وهي جبروت المستدمر على الأمّة المستعمرة، فترتيب الحجج وفق السّلم الحجاجي يستلزم وضع الحجّة الأولى في الدّرجة الأولى من السّلم، ثمّ في الدّرجة الثّانية وهي أعلى من الأولى طبعا تأتي الحجّة الثّاني باعتبارها الأقوى، وهكذا إلى حين اكتمال الحجج.

يقول البشير الإبراهيمي في مقالته الموسومة "الأديان الثّلاثة في الجزائر" مشيدا بعظمة الدّين الإسلامي في تعامله ومحافظته على باقي الدّيانات، «الإسلام في إبان قوّته وعنفوانه فورته تعرّف إلى الدّينين بالخير والحق والعدل والإحسان، وأبقى على الدّماء والعقائد والمعابد، بل حماها وحافظ عليها أكثر من محافظة الدّولة المسيحية»[1].

مقارنة بما قُوبل به الدّين الإسلامي في مرحلة ضعف أبنائه من مقاومة وطمس وادّعاءات كاذبة، يقدّم البشير الإبراهيمي موقف الإسلام إبّان قوّته وعنفوان فورته من الأديان والعقائد والمعابد، هذا الموقف الّذي اتّخذ من العدل والحقّ والإحسان عملة في التّعامل مع باقي الأديان، نشر تعاليمه السّمحاء دونما إهدار للحقوق، وليس الإبقاء عليها فحسب، بل حمايتها والمحافظة عليها أكثر من محافظة أهلها عليها، لإيمانه بأنّ مصدر الأديان واحد قبل أن تمسّها أيادي التّحريف، ولإيمانه أيضا بحرّية العقائد، في حين أنّ المستدمر أوّل ما توجّه إليه هو ضرب الدّين لإيمانه باستلهام أبنائه القوّة منه بعد الضّعف، فراح يحاول طمسه بكلّ ما أوتي من قوّة وجبروت.

الدّليل الّذي قبل الأداة "بل" جاء ليُظهر سمة المعاملة في الدّين الإسلامي في عزّ القوّة، أمّا الدّليل الّذي بعد الأداة جاء لتأكيد وتأييد الدّليل الأوّل، وإظهار هذا التّصرّف السّمح من خلال المحافظة والحماية الّتي تلقتها الأديان منه، فالمحافظة والحماية هنا أقوى

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 62.

دليل على سماحة المقتدر، في حين أنّ قوّة الضّعيف تظهر في بسط جبروته على المَواطن الّتي يغشاها.

تترتّب الحجج هنا وفق السّلم الحجاجي بحسب ما ورد في النّصّ من خلال القوّة، في الدّرجة الأولى الحجّة الّتي تسبق الأداة "بل"، ثمّ في الدّرجة الثّانية وهي الأعلى في السّلم الحجّة الّتي تلي الأداة، وكلاهما يخدم نتيجة واحدة وهي ميزة الدّين الإسلامي عن باقي الأديان، وكذلك ردّا على أولئك الّذين يعتبرون الفتح الإسلامي استعمارا، فإنّ الفتح تنوير وليس تدميرا، والفرق بينهما فرق الجنّة والنّار إلاّ لمن رأى مطابقتهما أو جهل حقيقتهما.

من الرّوابط الحجاجية أيضا والّتي لها دور فعّال في تأكيد البعد الحجاجي بين الوحدات الدّلالية نجد "حتّى" فهي تربط بين حجّتين لهما نفس التّوجّه الحجاجي، بمعنى أنّها تُستدعى في الاستعمال الحجاجي التّأييدي، وأيضا تربط بين حجج عديدة تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية (Classe argumentative) أي تخدم نتيجة واحدة[1]، والحجّة الّتي تقع بعد الأداة "حتّى" هي الأقوى في السّلم الحجاجي سواء بالإيجاب أو السّلب على سابقاتها، ما نركز عليه في هذا المقام هو الدّور الحجاجيّ الّذي تبرز به الأداة "حتّى" في الرّبط بين الوحدات الدّلالية، وأيضا العلاقات الّتي تتشكّل وفق هذا التّرابط بين ما قبلها وما هو واقع بعدها في إطار الاستعمال الحجاجي التّأييدي.

يقول الشّيخ البشير الإبراهيمي في مقالته الموسومة "الأديان الثّلاثة في الجزائر" واصفا الجبروت والطّغيان الّذي تلقاه الدّين الإسلامي من المستدمر الفرنسي، حتّى وسمه باستعمار ديني في غير ما موضع، لقد «كان استعمارا دينيّا مسيحيّا عاريا، وقف للإسلام بالمرصاد من أوّل يوم، وتصرف في معابده بالتّحويل والهدم، وتحكّم في الباقي منها بالاحتكار والاستبداد، وتدخّل في شعائره بالتّضييق والتّشديد، كلّ ذلك بروح مسيحيّة رومانية تشعّ بالحقد وتفور بالانتقام، ولم يكتف بذلك حتّى احتضن اليهودية وحمى أهلها

---

(1) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 71.

وأشركهم في السّيادة ليؤلبها مع المسيحية على حرب الإسلام ويجندها في الكتائب المغيرة عليه»[1].

جاءت الأداة "حتّى" في هذا السّياق للربط بين حجج عديدة سبقتها من قبيل وقوف المستعمر بالمرصاد للدّين الإسلامي، والتّصرّف في معابده، والتّدخل في شعائره، والتّحكّم فيه، وغيرها من الحجج الدّالة على فضاعته جبروته؛ إلاّ أنّ الحجّة الّتي تلت الأداة "حتّى" كانت الأقوى بين الحجّج، والّتي تجلت في التّحالف الّذي أقامه المستعمر مع الدّيانة اليهودية ضدّ الإسلام، وقد تمثّل هذا التّحالف في الاحتضان والحماية والتّشارك في السّيادة، والتّجنيد في الكتائب، وكلّ هذا من أجل إحياء ضغينة قديمة لم ينسها اليهود ولا الرّومان لتحقيق النّصر على الإسلام.

بالإضافة إلى الاستعمال التّأييدي للأداة "حتّى" في هذا المقام، وهو أنّ الحجّة الّتي جاءت بعدها تؤيّد وتؤكّد كلّ الحجّج الواردة قلبها، نجد أنّ العلاقة الّتي تجمع بين الوحدات الدّلالية الّتي تسبق الأداة، والّتي تليها هي علاقة تبرير؛ فالحجّة الأخيرة برّرت لماذا اعتبر الاستعمار استعمارا دينيا، فليس هكذا اعتباطا اعتبر كذلك، وإنّما للتّحالف الّذي أقامه مع اليهودية ومسيحيته ضدّ الدّين الإسلامي.

في نفس المقالة المذكورة نجد الشّيخ البشير الإبراهيمي يشيد بمعاملة التّشريع الإسلامي للأديان من احترام لما «يدينون به فعاشوا متمتعين بالحقوق معفين من الواجبات، وكانوا كلّما ضامهم أمير جائر وجدوا في القرآن وفي وصايا النّبوّة ما يرد عنهم الشّرور والغوائل، حتّى أصبح هذا الشّمال ملاذا عاصما لكلّ من ترجف به راجفة في أوربا من اليهود»[2].

إنّ العلاقة الّتي تربط بين الحجّة الّتي تلي الأداة "حتّى" والّتي تسبقها هي علاقة "السّببية" فقد صار الشّمال الإفريقي برمّته ملاذا عاصما لكلّ من ترجف به راجفة

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 63-64.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي عيون البصائر، ص: 62.

في أوربا بسبب ما بسطته الدّيانة الإسلامية السّمحة من حفظ للحقوق وحماية للرّعايا من الظّلم والاستبداد، وبفضل هذه المعاملة اعتنق الكثير منهم الإسلام دونما أي إكراه؛ وتعدّ العلاقة السّببية من أبرز العلاقات الحجاجية وأقدرها على التّأثير في المتلقّي، وذلك لتجاوز مهمّة ربط الأفكار والوصل بين أجزاء الكلام إلى مستوى أعمق، فتجعل بعض الأحداث أسبابا لأحداث أخرى، وتجعل موقفا معيّنا سببا مباشرا لموقف لاحق[1].

يذهب الشّيخ محمّد البشير الإبراهيمي في مقالته الموسومة "فصل الدّين عن الحكومة" ساخطا على كلّ قرارات الحكومة الفرنسية إلى الاعتقاد أنّ «كلّ ما قرّرته هذه الحكومة المسيحيّة وكلّ ما تقرّره في شؤون ديننا باطل منقوص دينا وعقلا وقانونا حتّى تسمية الأئمة والمؤذّنين فهي باطلة، وطلب هذه الوظائف من هذه الحكومة باطل والرّضى بها باطل»[2].

إنّ العلاقة الّتي تجمع بين الوحدات الدّلالية الّتي تسبق الأداة "حتّى" والّتي تليها هي علاقة تفسير، بحيث اعتبار قرارات الحكومة في شكلها العامّ باطل فسّرته بعض الجزئيات منها: بطلان تسمية الأئمة من لدن المستعمر، وذلك لتنصيبها أشخاصا غير مناسبين لهذه المهمّة الجليلة، وأيضا اللهث وراء طلب هذه الوظائف من حكومة غير مؤهلة في التّنصيب باطل، والرّضا بها أيضا باطل، وبالتّالي ذكر هذه التّفصيلات جاء لتفسير بطلان قرارات الحكومة المسيحيّة في شكلها العامّ.

نستبين من الأمثلة الواردة أنّ الرّابط الحجاجي "حتّى" يوظف لتأييد وتأكيد الحجج الواردة قبله، وعليه فكلّ حجة ترد بعد "حتّى" تكون الأقوى من سابقتها سواء بالإيجاب أو السّلب، أمّا العلاقات الّتي تجمع بين الوحدات الدّلالية الّتي تربط بينها الأداة "حتّى"هي من قبيل التّفسير والتّبرير والسّببية أي: يكون ما قبل الأداة سببا في وجود ما بعدها، أو ما بعدها يفسّر ويبرّر ما قبلها مثل علاقة العامّ بالخاصّ، أو علاقة الجزء بالكلّ، وهذه

---

(1) سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي القديم، ص: 321.

(2) المصدر السابق، ص: 97.

العلاقات هي الّتي تدعم الوظيفة الحجاجية للبروز أكثر؛ ونفس الأمر قد أبدتـه الدّراسـات اللّغويـة لـلأداة (Même) في اللّغة الفرنسية، حيث دورها لم يـنحصر فحسـب في كونهـا تضـيف معلومـة جديـدة للقـول، وإنّما يتمثّل في إدراج حجّة أقوى من الحجّة المذكورة، والحجّتان تخـدمان نتيجـة واحـدة، ولكـن بـدرجات متفاوتة من حيث القوّة الحجاجية[1]، وكلّ الحجج المربوطة بواسطةالأداة "حتّى" تنمتي إلى فئـة حجاجيـة واحـدة (Classe argumentative) أي تخـدم نتيجـة[2] واحـدة وهـو مـا قصـدناه بالاسـتعمال الحجـاجي التّأييدي.

لقد أشرنا سلفا إلى أنّ الأداة "لأنّ" تفيد الاستلزام، فكلّ وحدة دلالية تـرد قبـل الأداة "لأنّ" تسـتلزم ضرورة الوحدة الدّلالية الّتي ترد بعدها، وهذا الاستلزام هو من قبيل الاستعمال الحجـاجي التّأييـدي، لأنّـه يخدم نتيجة واحدة وينتمي إلى فئة حجاجية واحدة، وتتعدّد العلاقات الّتي تربط بـين الوحـدات الدّلاليـة الّتي تسبق الأداة "لأنّ" والّتي تليها، كعلاقة الجزء بالكلّ، وعلاقة السّبب بالمسبّب، وعلاقة العلّـة بـالمعلول، وغيرها من العلاقات الّتي من شأنها إبراز الدّور الحجاجي للرّابط اللّغوي "لأنّ" بين الوحـدات الّتـي تـربط بينها.

يشيد الشّيخ البشير الإبراهيمـي بـالمواقف النّضـاليّة لجمعيـة العلـماء المسـلمين، وثبـوت أصـالتها ومرجعيتها قائلا: «لجمعية العلماء أعمال ومواقف، لها أعمال في الميـدان الـدّيني لا يتطـرّق إليهـا التّبـديل والتّغيير، لأنّ المرجع فيها إلى نصوص الدّين من كتاب الـلـه وصحيح السّنّة وإجماع السّلف»[3].

تفيد الأداة"لأنّ" في هذا المقام الاسـتعمال الحجـاجي التّأييـدي، لأنّهـا مـن الأدوات التّوكيدية فما يليها يؤكّد ما يسبقها، فالأمر الّذي يؤكّد أنّ أعمال جمعية العلماء المسلمين

---

(1) Ducrot oswald, les échelles argumentatives, p : 15-16.

(2) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 73.

(3) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 32.

في الميدان الدّيني لا يمسّها التّبديل هو المرجعية الّتي استمدّت منها هذه الأعمال، وهي كتاب اللـه وسنّته وإجماع السّلف، فلولا هذه المرجعية الثّابتة لكان الأمر مختلفا، وبالتّالي فثبات أعمال الجمعية مردّه إلى ثبات المرجعية المستمدّ منها والمستند إليها.

إنّ العلاقة الّتي تجمع بين الوحدات الدّلالية الّتي تسبق الأداة والّتي تليها هي علاقة استلزام، فالحجّة الأولى يستلزم وقوعها وثبوتها على أرض الواقع المرجعية الصّحيحة الثّابتة، وبالتّالي أي زحزحة في هذه الأخيرة يستلزم ضرورة نقيض الأولى وهو الهلهلة وعدم الثّبات، بالإضافة إلى علاقة الاستلزام نجد علاقة التّبرير؛ فثبات أعمال الجمعية وبعدها عن التّغيير والتّبديل مردّه إلى المرجعية الصّحيحة المرتكز عليها، وبالتّالي فالحجّة الثّانية تبرر الأولى وتدعمها وتأكّدها أيضا.

يقول الشّيخ البشير الإبراهيمي في مقالته الموسومة "الدّيانات الثّلاثة في الجزائر": «وأمّا اليهودية فهي تناصر الاستعمار على الإسلام بوسائل أخرى منها التّفقير وتظاهر المسيحيّة على الإسلام في نواح أخرى غير التّبشير، لأنّ من تقاليد اليهودية أنّها لا تمتهن بالعرض ولا تكاثر بالاتّباع لأنّها دين طائفة مخصوصة»[1].

بالإضافة إلى الاستعمال الحجاجي التّأييدي للأداة "لأنّ" حيث ما بعدها يؤكّد ما قبلها في اتّجاه نتيجة واحدة، فإنّ العلاقة الّتي تجمع بين الوحدات الدّلالية الّتي تلي الأداة مع الّتي تسبقها هي علاقة تفسيرية، بحيث تبيّن وتوضّح أساليب اليهودية في محاربة الإسلام، فإذا كانت المسيحية اعتنقت سياسة التّبشير فإنّ اليهودية سلكت مسلك التّفقير، ولم تحتف بكثرة الأتباع لإيمانها بأنّها ديانة طائفة مخصوصة، وليست متاحة للجميع، وكونها ديانة طائفة مخصوصة جعلتها تنأى عن سياسة استجلاب الأتباع إلى سياسة استجلاب الجياع.

من العلاقات الحجاجية الّتي تدرج ضمن الاستعمال التّأييدي نجد علاقة الاقتضاء، وتعدّ هذه العلاقة ذات طاقة حجاجية عالية، حيث تجعل الحجّة تقتضي

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 65.

النّتيجة اقتضاءً فتغدو العلاقة حينئذ ضربا من التّلازم، وأقدر الرّوابط الحجاجية على توفير هذا النّوع من العلاقات نجد أدوات الشّرط المختلفة[1].

يندّد الشّيخ البشير الإبراهيمي بالسّياسيين الجزائريين، وبمطامعهم الشّخصية المغموسة في نضالهم المزعوم قائلا: «إنّ هذه السّفاسف لم تبن عن مقاصد صحيحة، فلم تأتي بنتائج صحيحة، ولم تنشأ عن إيمان راسخ فلم تظهر لها ثمرة ناضجة، ولما بليت السّرائر تبين أنّ سياسينا كلّهم يتسابقون إلى غاية واحدة هي كراسي النّيابات وما يتبعها من الألقاب والمرتبات وإذا كلّ شيء مبدؤه السّياسة فنهايته التّجارة والأعمال بخواتمها»[2].

تربط الأداة "إذا" بين الوحدات الدّلالية الّتي تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية، فما هو واقع بعدها ينتمي إلى السّياق الّذي تشغله الوحدات الّتي قبلها، كما أنّها تدّل على إنشاء الارتباط بالشّرط، بحيث لا يفهم الارتباط من غيرها[3]، كما تفيد أيضا الاقتضاء فالحدث التّالي مشروط بقيام الحجّة الأولى وقيام هذه الأخيرة يقتضي وجود الأولى.

في المثال الّذي بين أيدينا ما ورد بعد الأداة "إذا" تحصيل لما ذكر قبلها، فالسّياسة المنتهجة في الجزائر هي سياسة مصالح شخصية بدليل النّتائج المتوصل إليها، فسياسينا لا يفهمون منها إلاّ المصالح والمراتب والألقاب، بعيدا كلّ البعد عن المصلحة العامّة للأمّة، وقد كانت نتيجة هذا الأمر القول الإبراهيمي "كلّ سياسة نهايتها تجارة"، وقد تجلّت علاقة الاقتضاء هنا في كون المقاصد الفاسدة والإيمان المضطرب بالهويّة والوطنيّة آل بالسّياسة إلى كونها مجرّد تجارة شخصية، فأصبحت أقوال هؤلاء السّياسيين مجرّد سفاسف شعراء، بعيدة عن حِكم الأمراء.

---

(1) سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي القديم، ص: 321.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 40.

(3) المرادي، الحسن بن قاسم، الجنى الدّاني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمّد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 1413هـ/1992م، ص: 364.

تجلّت أيضا علاقة الاقتضاء في هذا المثال من خلال الوحدات الدّلالية سبقت الأداة "إذا" وهذه الوحدات كان الرّابط بينها هو "الفاء"، الّذي يعدّ من بين الرّوابط اللّغوية الّتي لها دور حجاجي بين الوحدات الّتي تربط بينها، إذ كلّ وحدة دلالية تقتضي الأخرى اقتضاءً، فمادامت السّفاسف لم تبن عن مقاصد صحيحة، فلم تأت بنتائج صحيحة، ومادامت لم تنشأ عن إيمان راسخ فلم تظهر لها ثمرة ناضجة، فالرّابط اللّغوي "الفاء" دلّ على الاقتضاء والاستنتاج معا.

هذه إذن بعض الرّوابط اللّغوية وقفنا عند استعمالاتها الحجاجية التّأييدية من خلال العلاقات الّتي تجمع بين الوحدات الّتي تربط بينها، هذه العلاقات الّتي حقّقت بامتياز ارتباط الثّانية بالأولى، كعلّة السّبب بالمسبّب وعلاقة الجزء بالكل، وعلاقة الاقتضاء والاستلزام والاستنتاج، وقد أظهرت هذه العلاقات قيمة الرّابط اللّغوي في تحقيق البعد الحجاجي في الخطاب، وذلك باعتبار القيمة الحجاجية للقول ترتبط بالنتيجة الّتي يمكن أن يؤدّي إليها، وما تؤول إليه من احتمالية أو امكانية وقوع، وليس الاحتفاء بالمعلومة الّتي يتضمّنها فحسب.

2. الاستعمال الحجاجي الإبطالي

يرتبط الاستعمال الحجاجي التّفنيدي بالغاية أو القصد الّذي يريد المتكلم تحقيقه، وهو إبطال حجة قائمة بحجّة أو عدّة حجج معارضة، وفق روابط لغوية مخصّصة لهذا الاستعمال من قبيل لكن، بل، مع ذلك، إنّما، غير أنّ، إلاّ أنّ، وإن كان بعضها يستعمل للتّأييد أيضا مثل "بل"، وعليه فالرّوابط الّتي تفي بهذا الغرض هي تلك الّتي تشير إلى التّعارض القائم بين القضايا الّتي تربط بينها، والوصف الحجاجي لها يتمثّل في: إذا كانت الحجّة الأولى تستدعي نتيجة معيّنة، فإنّ الحجّة الثّانية تستدعي النّتيجة المضادّة[1]، دونما محاولة لإحصاء هذه الرّوابط، نأتي على ذكر بعض النّماذج المحقّقة لغاية التّعارض والإبطال والتّفنيد في المقالة الإبراهيمية.

---

(1) DUCROT, Oswald, les échelles argumentatives, p : 15-16.

يبدي الشّيخ البشير الإبراهيمي موقفه، وموقف الجمعية من السّياسة مبرزا أهمّ معانيها قائلا: «هذا معنى السّياسة عند الحاكمين عاليا ونازلا، إنّما عند المحكومين فأعلى معانيها إحياء المقوّمات الّتي ماتت، أو ضعفت أو تراخت من دين ولغة وجنس وأخلاق وتاريخ وتقاليد، وتصحيح قواعدها في النّفوس، ثمّ المطالبة بالحقوق الضّائعة في منطق وإيمان، ثمّ الإصرار على المطالبة في قوّة وشدّة، ثمّ التّصلّب في الإصرار في استماتة وتضحية مع اختيار الفرص الملائمة، لكلّ حالة درجات بعض فوق بعض، فإذا نزلوا بها صارت إلى هذا التّحاسد على الرّياسة وهذا التّهافت على كراسي النّيابة، وهذه المناقشات الفارغة في القشور، وهذا الجدل الشّاتم السّباب، وهذا الافتتان المزري بالأشخاص، وكلّ ذلك نراه على أقبح صوره في المجتمع الجزائري، في حين أنّ ذلك كلّه ليس من مصلحة الأمّة الجزائريّة ولا في فائدة قضيتها بل كلّه في مصلحة الاستعمار»[1].

في المثال الّذي بين أيدينا قضايا متعارضة جمعت بينها روابط لغوية أظهرت وبقوّة التّعارض الحجاجي منها الأداة "فإذا" والأداة "بل"، وقد تجلّى التّعارض في بسط مفهومي السّياسة أو بالأحرى معنييها، فأعلى معانيها تجسّدت في إحياء المقوّمات وتصحيح القواعد في النّفوس والمطالبة بالحقوق الضّائعة، والحرص على هذه المطالبة بالمتابعة إلى حدّ الاستماتة والتّضحية، وكلّ ذلك يكون بحسن اختيار الفرص الملائمة لتحقيق مدارك الأمّة، وبسط معالم الهويّة الوطنيّة؛ أمّا إذا نزلوا بمعاني السّياسة إلى الدّرك الأسفل أضحت مجرّد تحاسد على الرّياسة، وتهافت على كراسي النّيابة، ومناقشات فارغة وجدل شاتم لا طائل منه.

هذا التّعارض بين المعنيين الأعلى والأسفل للسّياسة في نظر المحكومين ربطت بين قضاياه الأداة "فإذا"، فما وقع بعد الأداة يعارض ما قبلها، وأيضا في هذا المقطع نجد الأداة "بل" الّتي توسّطت قضيتين متعارضتين، حيث المعاني السّفلى للسّياسة ليست في مصلحة الأمّة في شيء، ولا في فائدة قضيتها كما يتراءى لبعض الغافلين أو المتغافلين،

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 40.

وإنّما هي في مصلحة الاستعمار، فقد استطاع بهذه السّياسة إشغال الأفراد عن الهدف المنشود والمتمثّل في المعاني السّامية للسّياسة بالمعاني السّفلى ليتفرّد بغنائم الأمّة ويلهيها بالفتات.

من تبعات هذه السّياسة نجد أنّ هؤلاء السّاسة جميعا يلتقون مع «الاستعمار في نقطة اتصال تلجئهم إليها الضّرورة إلجاءً، حتّى المختار فيها كالمكره وهي حرب الجمعية لا لأنّها سياسية ولا لأنّها تدخّلت في السّياسة، بل لأنّها أثبتت للعروبة حقّها في هذا الوطن وأثبتت للعروبة حظّها من ألسنة بنيه، وأثبتت للإسلام سلطانه على مهجهم وأرواحهم»[1].

يبدو التّعارض بين القضايا الّتي ربطت بينها الأداة "بل" في كون الحجّة الّتي أُوقفت على إثرها الجمعية هي تدخّلها في السّياسة وشؤونها، فجاءت الحجّة الّتي وقعت بعد الأداة لتفنيد القول، وذلك لأنّ تهمة الجمعية الحقيقية هي نضالها من أجل حقّ العروبة ولسانها، ومن أجل الدّين وقضاياه، فكانت هذه هي الجنحة الّتي ارتكبتها وليس ما ذُكر، فقد جاءت الحجّة الثّانية لتعارض الأولى هنا وتظهر الوجه الحقيقي الّذي حوربت من أجله الجمعية من لدن المستعمر وهؤلاء السّاسة- المكره منهم والمختار- فقد أصبح ساستنا على إثر المعاني السّلفى للسّياسة مجرّد جذع نخل منقعر في يوم ريح صرصر.

من القضايا الّتي ناضلت من أجلها الجمعية نجد حرية التّعليم وما لقاه من الحكومة الفرنسية، ويذهب الشّيخ البشير الإبراهيمي في هذا الصّدد إلى القول: «إنّنا لا نرضى إلاّ بالحرّية الصّحيحة، فإنّ لم تكن فالموتة المريحة، وإنّما يقبل العقلاء المقبول، وإنّما يعقلون المعقول، وإذا كان للقوّي مأرب في قتل الضّعيف فمن السّماجة أن يسنّ لقتله قانونا بل من الشّهامة أن يسنّ لذبحه سكينا»[2].

يظهر التّعارض هنا بين السّماجة والشّهامة، فقتل الضّعيف في قاموس العقلاء لا

---

(1) المرجع نفسه، ص: 41.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 241.

يستدعي سنّ وتشريع قانون يُجوِّز ذلك، إنّما هذا من السّماجة وقلّة المروءة، لأنّ من الشّهامة والكبرياء أن يسنّ لذبحه سكينا، محتكما في ذلك لقانون الغاب، أمّا أن يشرّع قانونا يجوز قتله فهذا ليس من المعقول ولا المقبول على الأقلّ من منظور العقل عندنا، فإذا كان عقله مغايرا فذاك أمر آخر.

على إثر هذه السّياسة المجحفة في حقّ الشّعوب الضّعيفة يقول الشّيخ البشير الإبراهيمي للمستعمر الفرنسي «هبنا وإياك فريقين، فريق أخضع الدّين للسّياسة ظالما وفريق أدخل السّياسة في الدّين متظلّما فهل يستويان، إنّما إذا حاكمناك إلى الحقّ غلبناك وإذا حاكمتنا إلى القوّة غلبتنا ولكنّنا قوم ندين بأنّ العاقبة للحقّ لا للقوّة»[1].

تفيد الأداة "لكن" التّعارض بين القضايا الّتي تربط بينها، فهي لا تقع إلاّ بين متنافين بوجه ما، إمّا التّناقض أو الضّدّ أو الخلاف[2]، أمّا الوجه الجامع في هذا المثال بين "القوّة والحقّ" هو الخلاف، وبين" الظّالم والمتظلّم" الضّد، فالتّعارض يتجلّى بين من أخضع الدّين للسّياسة ظالما وبين من أدخل السّياسة في الدّين متظلّما فلا يستويان، وأيضا الخلاف بين "الحقّ والقوّة"، حيث إذا حاكم الشّعب الجزائريّ المستعمر إلى الحقّ كان غالبا، وإذا حاكم المستعمر الشّعب إلى مبدإ القوّة كان غالبا، إلاّ أنّ كلّ هذه الحجج الواردة قبل الأداة "لكن" تنسفها الحجّة الواقعة بعدها لأنّ القوّة مآلها الزّوال والحقّ مآله الدّوام.

ردًّا على خطبة نيجلان* في عين صالح والّتي مفادها أنّ للدّولة الفرنسية يداً خير للأمّة الجزائريّة إلاّ أنّ هذه الأخيرة لم تعترف بجميلها، يقول الشّيخ البشير الإبراهيمي: «إنّنا أمّة علم ودين، لم ينقطع سندنا فيهما إلى آبائنا الأوّلين، وإنّنا أمّة شكران لا أمّة نكران، فلو أنّ المعلّم الّذي جاءتنا به فرنسا علّم ناصحا، وربى مخلصا وثقف مستقلا، وبثّ العلم لوجه العلم ونشر المعرفة تعميما للمعرفة، وزرع الأخوّة الصّادقة في سبيل

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 43.

(2) المرادي، الجنى الدّاني في حروف المعاني، ص: 616.

(*) هو أحد الزعماء الفرنسيين زار مدينة عين صالح وألقى فيها خطبة تشيد بالخصال الحميدة الّتي قامت بها فرنسا اتجاه الجزائريين.

الإنسانية الكاملة، ولم يقيّده الاستعمار ببرامجه ولا سيّره على مناهجه لظهرت الآثار الطيّبة في الأمّة، ولأنطقتنا تلك الآثار بالاعتراف والثّناء الجميل، لكنّه علم متحيّزا إلى فئة، وأورد على غير مشربنا وغرس في نفوس أبنائنا التّنكر لماضيهم والتّسفيه لتاريخهم، والنّسيان للغتهم ودينهم، أفهذه النّعمة الّتي تمنّها فرنسا علينا وتتقاضانا شكرها»[1].

يبدو التّعارض هنا قائما بين ما تمنّه فرنسا على الجزائريين من تعليم وثقافة ومعرفة وبالمقابل إنكارنا لهذا الجميل، إلاّ أنّ" الحجّة الواردة بعد الأداة "لكن" تنفي هذا الادّعاء بذكر النّوايا الخبيثة من وراء الحسنة المزعومة، فالتّعليم لم يكن لوجه الجزائريّ رغبة في إنقاذه من غيابات الجهل والظّلام، بل بالعكس هذا العلم رمى به إلى دهاليزه، فالتّعليم الفرنسي كان محقونا بأفكار طمست الهويّة، وغيّبت صورة الوطنية عند الجزائري، فأنسته ماضيه العريق فراح يسفّه تاريخه المجيد ويتناسى لغته ودينه، فجعلوا منه فردا متنصلا من أصالته، لا إلى هؤلاء و لا إلى أولئك ينتمي، جعلوا منه طبلا فارغا تنسفه الرّياح أين ما شاءت.

إنّ الحجّة الّتي جاءت بعد الأداة "لكن" تنفي الحجّة الأولى وتبطلها، بحيث تُظهر النّوايا الحقيقية من وراء التّعليم الفرنسي للفرد الجزائريّ، وهو الاستعمار الذّهني والعقلي ومحاربة الأصالة والهوّية عنده.

يقول الشّيخ البشير الإبراهيمي في مقالته "فصل الدّين عن الحكومة:" لقد «سلمنا أنّ فرنسا دولة مستعمرة من ذلك الاستعمار اللاتيني الأزرق، وأنّها تمتاز بادّعاء أنّها ممدنة العالم ومعلمته، وناشرة لواء الحريّة فيه، وأنّها السّابقة إلى نبذ الأديان وقطع الصّلة بين اللـه وعباده، وأنّها واضعة نظام اللايكية الّتي معناها وضع سور بين الحكومات وبين الأديان، كيفما كان نوعها ومعناها، وأيضا تقوية السّلطة المادّية وتوهين السّلطة الرّوحية، وأنّها الأستاذة الكبرى لكلّ من سلك هذا السّبيل، وتأسى بهذه الشّرعة، وأنّها مرجع كلّ إباحي وقدوة كلّ ملحد، كلّ هذا ممّا تدعيه فرنسا وتغري به البله منّا وتغر المغفلين.

---

(1) محمّد البشير الإبراهيمي عيون البصائر، ص: 86.

لكن ما بالها خالفت العالم الاستعماري كلّه وخرقت إجماعه، وشذّت عن قاعدته، فهو يسالم الأديان حتّى الباطل وغير المعقول، ويترك أهلها أحرارا في شعائرهم ومعابدهم، ويوليها شيئا من الرّعاية والاحترام، ويكتفي بالتّسلط على الجانب الدّنيوي من حياتهم، أمّا هي فتضايق الإسلام في الجزائر وتحتكر معابده وشعائره وتمتهن رجاله وتبتلع أوقافه»[1].

يظهر التّعارض بين الوحدات الدّلالية الّتي تسبق الأداة "لكن" والّتي وقعت بعدها، بحيث كلّ ما تدعيه فرنسا لنفسها من كبرياء وعلم وثقافة وتمدّن وحرية، وما تمنّه على شعوبها المستعمرة ادّعاء كاذب، لأنّها خالفت العالم الاستعماري كلّه باكتساحها الفضاء الدّيني والدّنيوي لمستعمراتها، في حين أنّ العالم الاستعماري وفي كلّ البقاع وبكلّ ما أوتي من جبروت وطغيان تسلّط على الدّنيويات، وترك الرّوحيات والعقائد والشّعائر على حالها لأهلها، بل قابلها بنوع من الحماية والرّعاية، فأين فرنسا من اللايكية المنادية بحرّية الأديان، أين فرنسا من المقوّمات الّتي نادت بها، أم أنها تنتهج سياسة الكيل بمكيالين.

أيضا من الرّوابط اللّغوية الّتي تستعمل للتّعارض الحجاجي نجد الأداة "إنّما" والّتي تشير إلى عكس ما هو وارد قبلها على وجه الاختلاف والتّناقض أو الضّدّ.

يشيد الشّيخ البشير الإبراهيمي بصرح العلم والمعرفة المتمثّل في معهد عبد الحميد بن باديس في استنهاض الأمّة من سبات الجهل إلى فجر العلم والتّحصيل، وأنّ هذا الصّرح هو عهد العروبة والإسلام في عنق الأمّة الجزائريّة والجمعية وكلّ منارات الأصالة الجزائريّة قائلا: «لا منّة لنا ولا لكِ على الله ودينه وما عظم من حرمات العلم وما أوجب من رعاية الأبناء إنّما علينا أن نتعاون جميعا كلّ بما قسم الله له»[2].

الحجّة الّتي وقعت بعد إنّما تعارض تلك الّتي سبقتها، فمقوّمات النّهضة هي اقتسام الواجبات بحسب القدرات، والاستنهاض إلى هذه الواجبات على أكمل وجه،

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 92.
(2) المرجع نفسه، ص: 278.

وليس المنّة على اللـه وعلى الدّين، فاللـه يحبّ المتّوكلين لا المتواكلين، وذلك لأنّ «النّهضات الأصيلة لا تعرف القناعة ولا تدين بها ولا ترضى بالتّقليل والتّبلغ، وإنّما هي القوّة والفوران، والتّأجج والجيشان والبناء والرّم والأكل واللّم وصدم ثابت بسيّار ودفع تيار بتيار»[1]. هذه هي مقوّمات النّهضة الأصيلة ومؤشّراتها من قوّة وتأرجح وفوران وغليان واستقدام، الّتي حوتها ودلّت عليها الحجّة الثّانية الواقعة بعد الأداة "إنّما"، والّتي تفند الحجّة الأولى وتؤكّد أنّ النّهضة شراهة بعيدة كل البعد عن القناعة والرّضا بالقليل.

هذه بعض الرّوابط اللّغوية المخصّصة للاستعمال الحجاجي الإبطالي، وكلّ حجة ترد بعد هذه الرّوابط إلاّ تنفي وترفض وتبطل الحجّة الّتي قبلها على وجه الاختلاف أو الضّد أو التّناقض، وتعدّ هذه الرّوابط ذات قوّة حجاجية عالية من خلال ما تبرزه من تعارض قائم بين الوحدات الدّلالية الّتي تربط بينها، ويكون الوصف الحجاجي لها من قبيل ضرورة التّعارض في النّتائج المتوصل إليها، فإذا كانت الحجّة الأولى تحيل على نتيجة معينة فإنّ الحجّة الثّانية تحيل ضرورة على النّتيجة المضادّة، بالإضافة إلى قوّة الحجّة الثّانية على الأولى بمعيار قوّة ردّة الفعل الّتي تساوي أو تفوق الفعل ذاته.

البعد الدّلالي في الاستعمال الحجاجي للرّوابط اللّغوية:

احتفى أصحاب النّظرية الحجاجيّة بالقيمة الحجاجيّة للقول، واعتبروا قيمته الإخبارية أو مضمونه الوصفي تابعا للمكوّن الحجاجي، وذلك لأنّ المعنى الحجاجي هو المكوّن الأساسي الّذي يحكم اشتغال الأقوال داخل الخطاب، وعليه فالظّواهر الحجاجية أساسية وجوهرية، في حين أنّ القيمة الإخبارية ثانوية تابعة للمكوّن الحجاجي[2]، لأنّ القيمة الحجاجية للقول تستمدّ ممّا يضفيه من دلالات وظواهر عند المتلقّي، «فترابط الأقوال لا يستند إلى قواعد الاستدلال المنطقي، وإنّما هو ترابط حجاجي لأنّه مسجّل في

---

(1) المرجع نفسه، ص: 279.

(2) Ducrot, Oswald, les échelles argumentatives, p: 10.

أبنية اللّغة بصفته علاقات توجّه القول وجهة دون أخرى، وتفرض ربطه بقول دون آخر، فموضوع الحجاج في اللّغة هو بيان ما يتضمّنه القول من قوّة حجاجية، تمثل مكوّنا أساسيا لا ينفصل عن معناه، يجعل المتكلّم في اللّحظة الّتي يتكلّم فيها يوجّه قوله وجهة حجاجية ما»[1]، حيث فعل القول هنا هو ما يبرز قيمته الحجاجية وليس القول في حدّ ذاته.

إذا كانت الرّوابط اللّغوية على مستوى التّركيب الحجاجي تحيل على حالتين اثنتين تتمثل الأولى في تأكيد الحجّة الواردة قبل الأداة بما هو واقع بعدها، قصد تأييدها ومن ثمّ الخلوص إلى استعمال حجاجي تأييدي، أمّا الثّانية فتكمن في رفض الحجّة الأولى بما هو واقع بعدها، ومن ثمّ العمل على تفنيدها، «وهذا التّوجيه هو الّذي يشرّع للبحث في التّرابطات الحجاجية الممكنة بما أنّ مسوغاتها موجودة في البنية اللّغوية للأقوال، وليست رهينة المحتوى الخبري»[2]، فإنّه وعلى مستوى الدلالة نحاول استظهار مختلف الدلالات الّتي تحيل إليها هذه الرّوابط في سياق الرّفض والتأييد الحجاجين دائما، ومن هذه الدلالات نركز على دلالات الاستدراك والتّغاير والإضراب.

1. دلالة الاستدراك

يراد بالاستدراك محاولة رفع لبس أو توهّم يفهم من كلام سابق مما يأتي بعده، ومن الأدوات الّتي تفيد الاستدراك نجد "لكن"، حيث «لكن حرف استدراك، ومعنى الاستدراك أن تنسب حكما لاسمها يخالف المحكوم عليه قبلها، كأنّك لمّا أخبرت عن الأول بخبر خفت أن يتوهّم من الثّاني مثل ذلك، فتداركت بخبره إن سلبا وإن إيجابا، ولذلك لا يكون إلاّ بعد كلام ملفوظ به أو مقدر، وقال بعضهم لكن للاستدراك

---

(1) شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللّغة، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، تونس، ص: 352.

(2) المرجع نفسه، ص: 352.

والتّوكيد»[1].

إنّ الأداة "لكن" بنوعيها المخففة والثّقيلة الحجاجية والإبطالية تعبّر دائما عن معنى التّعارض والتنافي بين ما قبلها وما هو واقع بعدها، فهي لا تقع إلاّ بين متنافيين بوجه ما، فإن كان ما قبلها نقيضا لما بعدها، نحو: (قام زيد لكن عمرا لم يقم)، أو ضد نحو: (ما هذا أحمر لكنه أصفر) جاز بلا خلاف، وإن كان خلافا نحو: (ما أكل لكنّه شرب) ففيه خلاف والظاهر الجواز، وإن كان وفاقا لم يجز بإجماع»[2].

يذهب الزمخشري إلى الكلام عينه بقوله: «لكن للاستدراك توسطها بين كلامين متغايرين نفيا وإيجابا، فتستدرك بها النّفي بالإيجاب والإيجاب بالنّفي وذلك قولك: (ما جاءني زيد لكن عمرا جاءني)، و(جاءني زيد لكن عمرا لم يجئ)»[3]، فاستدرك النفي بالإيجاب في الأول والإيجاب بالنفي في الثّاني، وهذا الاستدراك جيء به لتثبيت المعنى الحجاجي دون توهم أو التباس لتأكيد قيمته الحجاجية.

أ. استدراك النّفي بالإيجاب

يقول الشّيخ البشير الإبراهيمي: «لو أنّ الرّاهب الّذي جاءتنا به فرنسا جاء لينشر تعاليم عيسى بين أتباعه، ويبث تسامحه بين أشياعه وغير أشياعه للقي منا التّبجيل والاحترام، لأنّنا أعلم النّاس بتعاليم المسيح، ولأنّنا لا نفرق بين أحد من رسل الله... ولكن الراهب الّذي جاءتنا به فرنسا إنّما جاء ليبارك على القاتل ويدني الصيد من الختل، ويعاون المعمر على امتلاك الأرض والحاكم على انتهاك العرض، وإنّما جاء ليغفر للذين يسفكون دماء الأبرياء ما اقترفوه من ذنوب وآثام»[4].

---

(1) المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: 615.

(2) المرجع نفسه، ص: 615.

(3) المرجع نفسه، ص: 616.

(4) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 86.

يستدرك الشيخ البشير الإبراهيمي في هذا المقطع النفي بالإيجاب، والنفي هنا تجسّد في المعنى، حيث دلالة قوله: "لو أنّ الراهب الّذي جاءتنا به فرنسا" هي "ما الراهب الّذي جاءتنا به فرنسا..."، أمّا الإيجاب الّذي استدرك به النفي السّابق تمثّل في المقطع الوارد بعد الأداة "لكنّ"، وذلك كون الرّاهب الفرنسي جاء ليبارك عمل القاتل ويدني الصيد منه ويساعد المعمر على امتلاك الأرض، والحاكم على انتهاك العرض، فحقيقة مجيئه تمثّلت في تقديمه صكوك الغفران لأولئك الّذين يسفكون دماء الأبرياء بلا رحمة ولا شفقة، ولم يأت البتة من أجل نشر تعاليم التّمدّن والتّحضّر والتّثقيف والتّعليم كما تدّعي فرنسا.

أيضا من مظاهر استدراك النفي بالإيجاب في المقالة الإبراهيمية، ما كان في قوله حول قضية فصل الدين عن الحكومة، والّذي مفاده مايلي: «لو كانت الحكومة الإفرنسية صادقة في فصل الإسلام عن حكومة الجزائر، مجتهدة فيه غير مقلدة للإدارة الجزائرية، ولا متأثرة بأفكارها الاستعمارية الضيقة، لو كانت كذلك لتولت بنفسها ذلك الفصل قبل تقرير دستور الجزائر، ولنفذت الفصل بأصوله وفروعه حتّى يكون الدستور كدساتير الأمم الديمقراطية خالصا للدنيويات الّتي يشترك فيها جميع النّاس، خاليا من الدينيات الّتي تخص الطوائف، لكن الحكومة الإفرنسية فيما بلونا من أمرها يدركها الفرق في تيار المستعمرين وأعوانهم من الحكام والإداريين، كلما اعترضتها مشكلة من مشاكل الجزائر فلا تسنّ إلاّ ما يرضيهم وإن أغضبت الحق والإنسانية، وهدمت الجمهورية والديمقراطية»[1].

تمثل النفي هنا فيما دلت عليه الأداة "لو" وهو "ما الحكومة الإفرنسية صادقة في قضية فصل الإسلام عن الحكومة ولا مجتهدة، وإنّما هي مجرّد مقلدة متأثرة بالأفكار الاستعمارية الضيقة"، أمّا الإيجاب تمثّل في التّوكيد باللام، حيث لو كانت فعلا صادقة لتولت بنفسها القضية المزعومة، وأيضا لنفذت الفصل بكلّ أصوله وفروعه، لتخلص إلى دستور كباقي دساتير الأمم الديمقراطية الخالص للدنيويات والخالي من الدينيات،

(1) المصدر نفسه، ص 69.

والإيجاب يظهر أيضا في حقيقة كون الحكومة الإفرنسية غارقة في تيار المستعمرين وأعوانهم إداريين وحكام، والدليل على ذلك أنّه كلما اعترضتها مشكلة من مشاكل الجزائر سنّت قوانين ترضيهم ولو كان ذلك على حساب الحق والإنسانية والجمهورية والديمقراطية الّتي تنادي بها.

الاستدراك هنا في هذه القضية يتجسّد في قضية الاستعمار الديني المضمر في تلك القضايا والشّعائر المنادية بالحقوق، وضرب هذه القضايا والإطاحة بها عندما يتعلّق الأمر بالمصلحة الاستعمارية، وهذه الأخيرة هي الّتي تشي بالخلفية الدّينية للاستعمار.

ب. استدراك الإيجاب بالنفي

يشيد البشير الإبراهيمي بالمعاملة السمحة للدين الإسلامي مع باقي الديانات وأهلها قائلا: «إنّ الإسلام ضرب الخراج على أرض ولكنه لم يخرج أهلها غصبا وضرب الجزية على الرقاب ولكنه حماها من الظلم، وفتح لها باب العلم وأعفاها من تكاليف الجندية والتّسخير»[1].

يتجلى استدراك الإيجاب بالنفي في هذا المقطع بنفي أن يكون ضرب الخراج عند المسلمين كضربه عند الاستعمار، فحقيقةً فرض الإسلام الخراج على الأرض، لكنّه لم يخرج أهلها منها غصبا، وفرض الجزية على الرقاب في ظلّ حمايتها من الظلم وليس هذا فحسب، بل فتح لها أبواب العلم وأعفاها من تكاليف وواجبات الجندية والتّسخير، وبالمقابل ضمن لها كلّ الحقوق، حيث: «إنّ الإسلام لا يرى الكتابيّ إلاّ ذميا له كلّ ما للمسلم من حقوق وليس عليه كلّ ما على المسلم من واجبات، أو معاهدا يوفى له بعهده، أو مستأمنا يبلغ به مأمنه أو محاربا ينبذ إليه على سواء بلا ظلم في الأولى، ولا نقص في الثّانية، ولا نكث في الثّالثة، ولا عذر في الرّابعة»[2].

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 62-63.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 63.

حتّى لا يلتبس مفهوم ضرب الخراج في الإسلام مع مفهوم انتهاك الأموال والإعراض عند الاستعمار جاء هذه الاستدراك لتحديد المعنى الحجاجي لقضية الخراج وضرب الجزية، فضرب الخراج عند المسلمين، وكذا ضرب الجزية على الرّقاب كان نوعا من التّنمية الاقتصادية للدولة الإسلامية، وتعود على المسلمين وغيرهم بالنّفع، أمّا انتهاك الأموال والأراضي والأعراض عند الاستعمار كانت تُصبّ في خزينة المستعمر وحده دون غيره؛ وأيضا الاستدراك هنا جاء لتحديد طريقة الضرب في حدّ ذاتها، فالإسلام لم ينتهك الأعراض، بل حافظ عليها، ولم ينتهك الحريات، بل حماها واعتبر الكتابين ذمين لهم ما للمسلم من حقوق، وليس عليهم ما عليه من واجبات، فأين هذه المعاملة السمحة من تلك الدنسة الّتي لم تكتف بأخذ كلّ ما يمتلك الأفراد من ماديات، بل تجاوزت ذلك إلى انتهاك الحرمات والأعراض وليس هذا فحسب، بل تعدّت كلّ هذا إلى الدينيات والشعائر والعقائد.

يشيد البشير الإبراهيمي بالدّور الهام والفعّال للمدرسة في حياة الأفراد والمجتمعات وبالرقي والازدهار - الّذي تحققه- إلى مصاف التّحضر العلمي، والإرشاد الديني واليقظة الإنسانية من الشّهوات الحيوانية إلى الطيّبات الدينية والدنيوية قائلا: «تبني الأمم ما تبني من القصور، وتشيّد ما تشيّد من المصانع، وتنسق ما تنسّق من الحدائق، وتحف ذلك كلّه بالسور المنيع، فإذا ذلك كلّه مدينة ضخمة جميلة، ولكنها بغير المدرسة عقد بلا واسطة أو جسم بلا قلب، وإذا ذلك كلّه إرواء للغرائز الحيوانية وإرضاء للعواطف الدنيا بالمتع واللّذات والتباهي وطلب الذّكر، أمّا إرواء العقل والروح وإرضاء الميول الصاعدة بهما إلى الأفق الأعلى فالتمسها في المدرسة لا في القصر ولا في المصنع»[1].

يستدرك البشير الإبراهيمي الإيجاب في هذا المقطع والمتمثّل في بناء الأمم للقصور والمصانع والحدائق والأسوار لتشكيل مدينة جميلة وضخمة بالنّفي المتمثّل في كون سرّ جمال المدينة هذا منقوص بغير مدرسة وهو غير مكتمل، فهو شبيه بالعقد بلا واسطة،

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 283.

صحيح العقد جميل لكنّه بالواسطة يصير أجمل، وأيضا هذا الجمال المنقوص للمدينة يشبه الجسم بلا قلب، حيث لا قيمة لهذا الأخير دون هذه المضخة الّتي تحقق كيانه الوجودي والفعلي.

فالإيجاب والمتمثّل في بناء المدينة الضخمة والجميلة اعتبره البشير الإبراهيمي إرواء للغرائز الحيوانية والعواطف الدنيا، وما هو إلاّ تباهٍ وطلب فخر وذكر واعتزاز لا طائل منه، ويلتمس من القصور والمصانع؛ أمّا إرواء العقل والرّوح وإرضاء الميول الصّاعدة بهما إلى الأعالي فلا تجدهما في غير المدرسة، لأنّ الثّانية هنا تحقق الغاية الأولى، وقد تزيد، أمّا الأولى فإنّها البتة لا تحقق الثّانية، فاستدرك الإيجاب بنفي أن يكون سرّ جمال المدينة الضخمة يتجسّد في القصور والمباني، وإنّما سرّها الحقيقي يكمن في وجود ينابيع العلم والمعرفة وهي المدارس.

من الرّوابط اللّغوية الّتي تفيد الاستدراك نجد الأداة "بل" بشرط ورودها بعد النفي والنّهي، فقد ذهب بن هشام الأنصاري إلى القول إنّ "بل" بعد النّفي والنهي بمنزلة "لكن" على السواء أي تقرير حكم ما قبلها وجعل ضدّه لما بعدها[1]، أي استدراك ما قبلها بالضدّ في ما بعدها.

يفضح البشير الإبراهيمي سرّ تنازل الحكومة الفرنسية في قضية فصل الدين عن الحكومة عن الفصل القطعي تشريعا وتنفيذا للمجلس الجزائري قائلا: «نحن نعرف السّرّ في هذا التّنازل ونعرف أن حكومة فرنسا وحكومة الجزائر كانتا على اتفاق فيه، ونعرف أنّ من تقاليد الحكومة الجزائرية التّمسّك الشّديد بهذه السّلطة المطلقة على مساجد المسلمين وأوقافهم، وما هي سلطة بل هي ملك مديد رعاياه هذا العدد العديد من المفتين والأئمة والمؤذنين ورجال الدّين»[2].

---

(1) ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك، تقديم: الدّكتور أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مج01، ط01، 1418هـ/1997م، ص: 482.

(2) الشيخ محمّد البشيرالإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 69.

يتمثل النّفي في هذا المقطع في كون السّلطة الجزائرية الّتي يدّعون أنها مطلقة، هي في حقيقة أمرها سلطة مسيّرة من طرف أتباع فرنسا، وقولهم كذلك نوع من التّدليس والتّوهيم.

أمّا استدراك هذا التّوهم جاء في المقطع الّذي بعد الأداة "بل" وهي حقيقة كون السّلطة الجزائرية هذه مجرد ملك مديد لفرنسا رعاياه أشخاص أوفياء لها من مفتيين وأئمة ومؤذنين ورجال دين عمدت فرنسا إلى تعيينهم في هذه المناصب لحيازتهم على شهادة الوفاء الأعظم والولاء الأعلى لفرنسا.

فقد استدرك البشير الإبراهيمي حقيقة الحكومة الجزائرية الراهنة آنذاك، الّتي يرعاها هؤلاء الأشخاص لإزالة التّدليس الّذي تقيمه فرنسا للعالم، المتمثل في حيازة الجزائر المستعمرة على حكومة مطلقة ودستور وبرلمان رضيّ كلّ الرضا بهذا التّقسيم والفصل المذكور.

مواصلة للحرب الّتي شنها أبناء الوطن والدين والعروبة على بعضهم تنفيذا لسياسة فرنسا الاستعمارية "سياسة فرق تسد" يتساءل البشير الإبراهيمي مستغربا «من كان يظن أو يتوقع أن يجلب الاستعمار على عرش من عروش الإسلام العريقة لا بخيله ورجله، بل بخيل المسلمين الّذين رفعوا دعائمه ورجلهم؟ من كان يظن أو يتوقع أنّ الاستعمار يبلغ منا هذا المبلغ فيدوسنا بأرجلنا ويريق دماءنا بأيدينا وينتصر علينا بنا»[1].

استدرك البشير الإبراهيمي حقيقة مرّة على مرارة الحقيقة الاستعمارية، وقد تمثّلت في محاربته لنا بنا، وفي استعماره لأملاكنا وأعراضنا بنا، فقد داس عرضنا بأرجلنا، وسفك دماءنا بأيدينا، فأي عار ارتكبنا في حق أنفسنا وفي حق عروبتنا وإسلامنا؟!!!

جاء الاستدراك في هذه التّراكيب الدّلالية سواء استدراك النّفي بالإيجاب أو الإيجاب بالنفي وفق الرابط اللّغوي "لكن"، أو استدراك حكم الأول بضدّه بعد الأداة "بل" بعد النفي والنّهي لتأكيد حقيقة المعنى الحجاجي المراد تثبيته عند المتلقّي من جهة، ولإزالة

---

(1) الشيخ محمّد البشيرالإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 373.

الحكم الأول الّذي يلتبس مع الحكم الثّاني ويتوهّم أنهما واحد، فيلغي الأول ليثبت الثاني، حيث للاستدراك دلالات حجاجية تسلب الحقيقة من الأول وتأكدها عند الثّاني؛ وهذا الأمر الّذي يجعل من الاستدراك سبيلا إلى منح الحجّة الّتي تأتي بعد الأداة قوّة أكبر في دحض سابقتها والتّربع على ذهن المتلقّي[1].

إذا كان الاستدراك يفيد وجود التّغاير بين الوحدات الدّلالية السّابقة منها واللاحقة، فإنّ دلالة التّغاير «تكون في المعنى بمنزلته في اللفظ، كقولك: فارقني زيد لكن عمرا حاضر، وأيضا نحو: جاءني زيد لكن عمرا غائب»[2]، بحيث يظهر التّغاير في الثنائيات اللّفظية "فارقني-حاضر" فالمعنى الأول إيجاب والمعنى الثاني ضده من دون نفي تركيبي يذكر، وكذا الأمر بالنسبة للمثال الثّاني "جاء زيد وغاب عمر"، فهو تغاير في الثنائيات الضدّية بين "المجيء والغياب".

إنّ الاستعمال الحجاجي للتّغاير بين الوحدات الدّلالية يثبت الحكم للثّاني ويسلبه من الأول باعتبارهما ضدين من دون أي نفي يذكر، بل النفي أو المغايرة تكون في المعنى الدّالة عليه الثنائيات الضدّية؛ ومن الرّوابط الّتي تحقق دلالة التّغاير إضافة للأداة "لكن" نجد "بل"، حيث من استعمالاتها الحجاجية ورودها كمرادفه للأداة "لكن" فتربط بين حجّتين متعارضتين[3].

من الاستعمالات الحجاجية الّتي تفيد دلالة التّغاير في المقالة الإبراهيمية ما ورد في مقاله الموسوم "التّعليم العربي والحكومة" والّذي مفاده مايلي: «إذا كان للقوي مأرب في قتل الضعيف فمن السماحة أن يسنّ لقتله قانونا بل من الشّهامة أن يسنّ لذبحه سكينا»[4]، حيث يظهر التّغاير في الثنائيات اللّفظية (السماحة/الشهامة)، وهذا العرض

---

(1) ينظر: عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية" دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط01، 2004م، ص: 511.

(2) المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص: 616.

(3) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 66.

(4) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 241.

للثنائيات الضدّية يبرز المعنى الحجاجية ويرسخه عند المتلقّي، ويقوي الاستعمال الحجاجي فيكون أكثر إقناعا وتأثيرا عليه من خلال هذه النّقلة الضدّية، «إذ إنّ لها دورا حجاجيا لا على سبيل زخرفة الخطاب ولكن بهدف الإقناع والبلوغ بالأثر مبلغه الأبعد»[1]، فيبطل حكم الأول ويثبت حكم الثّاني من خلال استدلاله بهذه الأساليب البيانية مثل المقابلة والجناس والطباق، الّتي هي ليست فحسب اصطناعية للتّحسين والبديع، وإنّما هي أصلا أساليب للإبلاغ والتبليغ[2]، وذلك لأنّ هذه «الوجوه البلاغية تكون ضربا من الزخرف إذا لم توظف في خدمة الحجاج»[3]، من هنا فالوظيفة الحجاجية للخطاب تتجسّد من خلال ما يرد فيه من صور بديعية وأساليب بيانية تسهم في إبراز حضور ما، وتعمل على توكيده وتلطيفه في عين المتلقّي فتبلغ به حينذاك مبلغ الإذعان والاستمالة.

2. دلالة الإضراب

يفيد الرّابط اللّغوي "بل" دلالة الإضراب إذا وقعت بعده جملة وليس مفرد، ذلك لأنّ وقوع المفرد بعده إن تقدمه أمر أو إيجاب يجعل ما قبله كالمسكوت عنه، لا يحكم عليه بشيء ويثبت الحكم لما بعده، أمّا إذا تقدمه نفي أو نهي فإنّه يفيد تقرير حكم الأول على حاله وجعل ضدّه فيما بعده[4]، أي استدراك الأول بضدّه في الثّاني سواء أكان استدراك نفي بإيجاب أو إيجاب بنفي أو يكون في اللفظ من خلال التّغاير.

---

(1) عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب، ص: 498.

(2) طه عبد الرحمن، مراتب الحجاج وقياس التمثيل، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب، العدد التاسع، ص: 18.

(3) محمد القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، إشراف حمودي صمود، ص: 397.

(4) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب في كتب الأعاريب، تحقيق: حنا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1411هـ/1991م، ص: 190.

أمّا إذا وقع بعد الأداة "بل" جملة فإنّها تفيد الإضراب، ويمثل الزمخشري لهذه الدلالة في قوله تعالى: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ {17/85} فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ {18/85} بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ) [1]، «فالإضراب أن أمرهم أعجب من أمر أولئك لأنّهم سمعوا بقصصهم وبما جرى عليهم ورأوا آثار هلاكهم فلم يعتبروا وكذّبوا أشدّ من تكذيبهم»[2]، ويكون الإضراب على وجهين، إمّا «على وجه الإبطال نحو (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون)، أي بل هم عباد، ونحو (أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ) ، وإمّا الانتقال من غرض آخر نحو: (قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى {14/87} وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى {15/87} بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) »[3]، فالوجه الأول للإضراب هو الإبطال، بحيث يفيد إبطال حكم الأول وإقامة حكم الثّاني، أمّا الوجه الثّاني للإضراب فهو ترك الأول والانتقال للثّاني دونما إبطال ويدعى الإضراب الانتقالي.

نحاول في هذا الصدد سبر أغوار دلالة الإضراب بوجهيه في الاستعمالات الحجاجية في المقالة الإبراهيمية، والوقوف على مكامن هذه الاستعمالات في توكيد المعنى الحجاجي.

أ. دلالة الإضراب الانتقالي

تداول النحاة[4] الإضراب الانتقالي بعبارات شتى من قبيل:

1. ترك شيء من الكلام وأخذ في غيره.

---

(1) سورة البروج، الآيات: 17-18-19.

(2) الزمخشري أبو القاسم، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، تحقيق: عبد الرزاق مهدي، ج04، ص: 188.

(3) الزمخشري أبو القاسم، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ص: 190.

(4) ينظر على سبيل المثال لا الحصر ابن عصفور في المقرب والرضي في شرح الكافية وسيبويه وابن هشام وابن مالك في شرح الشافية.

2. الانتقال من غرض إلى غرض.

3. التنبيه على انتهاء غرض واستئناف غيره.

4. الإضراب على وجه الترك من غير إبطال.

5. الانتقال من جملة إلى أخرى أهم من الأولى.

يذهب البشير الإبراهيمي معلقا على السّلطة الجزائرية الّتي نصبتها فرنسا وادعت أنّها صاحبة رأي وحرّية في تقرير مصير أبناء جلدتها في قضية فصل الدين عن الحكومة قائلا: «نحن نعرف السرّ في هذا التّنازل، ونعرف أن حكومة فرنسا وحكومة الجزائر كانتا على اتفاق فيه، ونعرف أن من تقاليد الحكومة الجزائرية التّمسك الشّديد بهذه السّلطة على مساجد المسلمين وأوقافهم، وما هي بسلطة، بل هي ملك مديد رعاياه هذا العدد العديد من المفتين والأئمة والمؤذنين»[1].

هذا النّوع من الإضراب في هذا المقطع من قبيل ترك الشّيء والأخذ في غيره، فما جاء قبل الأداة "بل" كان موضوعه سرّ تنازل فرنسا عن إعلان مشروع فصل الدين عن الحكومة للحكومة الجزائرية وبرلمانها، أمّا ما جاء بعد الأداة "بل" فهو الخوض في قضية ذات صلة لكن بطريقة منفصلة، وهي تحديد هذه السّلطة الجزائرية وهويتها، فهي ليست سلطة حرّة في اتخاذ قراراتها، وإنّما هي سلطة مسيّرة من طرف فرنسا، فهي مجرّد ملك مديد لها، والادعاء أنّها سلطة مجرد تدليس للرأي العام الدولي في كون للجزائر حكومة وبرلمان كان له كامل الحرية في تشريع وتنفيذ قضية فصل الدين عن الحكومة.

فالإبراهيمي من خلال هذا الاستعمال الحجاجي وفق دلالة الإضراب المنتهجة يعرض سرّ التنازل العجيب لفرنسا اتجاه القضية المذكورة للحكومة الجزائرية، ويستغل سياق الكلام هذا لتصوير حقيقة السّلطة الموّكلة من طرف فرنسا، هذه السّلطة الجزائرية في شكلها ونوابها ورجالها، والإفرنسية في مضامينها وقراراتها؛ فدلالة الإضراب هنا تعضد المعنى الحجاجي المتمثّل في حقيقة السّلطة أمام الرأي العام الدولي، لإزالة

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 69.

التّدليسات والتّوهمات الفرنسية، وإظهار واقع البرلمان الجزائري المستعمر، وواقع السّلطة الجزائرية الّتي في حقيقتها كلّ شيء إلاّ التّسلّط والحكم.

عن أحداث الثامن من ماي وخباياها المريرة وما انجر عنها من ظلم واستبداد وتنكيل بالشّعب الجزائري الأعزل من طرف الجبروت الفرنسي يفصل الإبراهيمي قائلا: «وقعت حادثة دوار علي بوناب، وهي جزء من ذلك البرنامج الحافل، وعلت فيه أصوات المتظلمين وأوسعتها الجرائد بيانا وتعليقا وانتظر العقلاء شيئا من الحكومة، إن لا يكن إقرارا للحق لا يكن إقرارا للباطل، ولكن مواقفها من هذه الحوادث كانت متشابهة كبقر بني إسرائيل تصاما عن الحق، وتغطية للجريمة ودفاعا عن المجرمين، بل جاءت في هذه الحادثة الأخيرة ببدع جديدة في باب المكابرة وإنكار المحسوس فنسخت سنة حسان الحق المنافح عن الحق بحسان الباطل المنافح عن الباطل»[1].

جاء الإضراب في هذا المقطع من قبيل الانتقال من غرض إلى آخر، فقد تمثّل الغرض الأول في تلك الأصوات المنادية بحقها بعد انتصار فرنسا بعون منها على النّازية الألمانية، فإنّ لم يكن جزاء وثواب محسوس ومدرك، على الأقل يكون توقيفا لآلة الظلم والاستبداد في حقّهم، أمّا الغرض الثّاني الّذي انتقل إليه البشير الإبراهيمي والّذي أراد إقامة حججه لتقوية معناه وتأكيده هو الجزاء المرير الّذي قدمته فرنسا للجزائريين، والمتمثّل في أحداث الثّامن ماي، ففرنسا أبدا لن تتنازل عن مكابرتها، بل دعمت ذلك بنكرانها للمحسوس، وأكثر من ذلك نسخت سنة الحق بسنة الباطل.

إذا كانت الجزائر فقط آنذاك أدركت فعلا حقيقة المستدمر، وكتبت على الجباه قاعدة "ما أخذ بالقوّة لن يسترد إلا بالقوّة "، فإنّ الإبراهيمي في هذا الاستعمال الحجاجي ووفق دلالة الإضراب يختم على قلوب متلقيه المعنى الحجاجي للمستدمر من خلال إقامة الحجّة في تصوير فضاعة المستعمر وجبروته، حيث إذا كان لا يرجى من المستعمر

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 419.

خيرا فعلى الأقل ليس بهذه الدّرجة من السّفالة والانحطاط في التصدي لشعب أعزل كان معولا في تحقيق انتصاراته.

من أوجه الإضراب الانتقالي الدّال على التنبيه على انتهاء غرض والاستئناف في غيره ما ورد في قول الإبراهيمي حول حوادث الثامن من ماي الأليمة، حيث«انتظر العقلاء بعد انحسار الغمرة أن تكفّر فرنسا عن زلة أبنائها الممدنين المعلمين بتحقيق يمهد للعدالة، ويكون من ورائه ما يقمع الظالمين ويرضي المظلومين، ويكفكف دموع البائسين، ولكنّها لم تفعل... استغفر اللـه بل فعلت كلّ أسباب النكبات الواقعة بعدها والمتوقّعة»[1].

إنّ الغرض المنتهي والمحسوم في هذا المقطع هو انقطاع الأمل من فرنسا أن تعتذر عن جرائمها اتجاه الجزائريين، وأن تنصّب ميزان الحق والعدل بين أبنائها الظالمين والجزائريين المظلومين، ولكنّها لم تفعل ولن تفعل؛ أمّا الغرض الثاني المنتقل إليه والمستأنف فيه هو الّذي ورد بعد الأداة "بل" وهو الدّال على أفعال فرنسا الدنيئة فيما بعد الاستقلال، وتخطيطاتها لإحداث استعمار معنوي عن بعد، لأنّ الاستعمار المادي المسلح لم يعد يفي بالحاجة مع شعب ثائر، فتغيرت الخطة إلى استعمار من نوع آخر، بحيث كلّ أسباب النكبات الواقعة والمتوقع كانت من نسج تدبيراتها الخبيثة ولا تزال إلى وقتنا الراهن.

في هذا الاستعمال الحجاجي للإضراب الانتقالي، انتقل الإبراهيمي من وصف أحداث وقعت ودمرت وخربت منبّها إلى انتهائها إلى غرض آخر مهم واستأنف فيه الكلام، وهو تخطيطات الاستعمار لمرحلة ما بعد الاستقلال، على إثر التّدبيرات الشيطانية لتأكيد معناها الحجاجي عند المتلقين، وفعلا ما نعيشه الّيوم من استعمار تكنولوجي واستعمار بدعوى الاستثمار لدلالة قويّة على ما تنبأ به الإبراهيمي.

من المواضيع الاجتماعية الّتي خاض فيها البشير الإبراهيمي، وكانت محورا من محاور الحركة الإصلاحية نجد قضية الزواج والصداق، وهل لهذا الأخير حدّ مشترك يقف

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر: 418.

عنده الغني والفقير، حيث ذهب إلى تأكيد بعض المفاهيم الّتي أصابها الشطط من لدن أعداء الدين قائلا: «الصداق نحلة شرعية مشروطة في عقدة النكاح؛ يجعلها الزوج للزوجة أو يعمر بها ذمته إلى أجل، ولا نقول ما يقوله الفقهاء المسارعون إلى التّعليلات السطحية الّتي لا تتفق مع الحكمة أنّ الصداق عوض عن البضع أو ثمن له، فإنّ هذا التّعليل يدخل بهذه العلاقة الشّريفة في باب البيع والشراء والمعاوضات المادية، وحاشا لهذه الصّلة الجليلة الّتي هي سبب بقاء النّوع الإنساني أن تكون كصلة الثوب بمشتريه أو صلة المتاع بمقتنيه، بل إنّ معناها أعلى وأجل، إنّها إكرام من الرجل القوّام للمرأة الضعيفة، وصلة بين قلبيهما، وتوثيق لعرى المحبّة بينهما، وتأنيس بسبق العشرة المستأنفة، وبريد يحمل البشرى بالقرب، فمن عدل الله أن أنقص لها من ناحية وزادها في ناحية، وهذه هي الحكمة الّتي ندمغ بها الطاعنين في الإسلام الهازئين بأحكامه المتعامين عن حكمه»[1].

إنّ الإضراب الانتقالي في هذا المقطع جاء على وجه التّرك من غير إبطال، فهو ترك للمفاهيم الخاطئة حول قضية الصّداق والانتقال إلى ضبط هذه المفاهيم وتقديم الحكم الربانية من وراء سنّ هذا الركن القار في عقد الزواج، وهذه الاستعمالات الحجاجية جاءت لدحض أقوال الطاعنين في قوانين وتشريعات الدين الإسلامي، كما عبر عن ذلك الإبراهيمي في آخر المقطع بالدليل عن الحكمة الإلهية من وراء ذلك، فالإسلام أبدا لم يجعل المرأة سلعة تباع وتشترى وإنّما كرمها فأحسن تكريمها بحق في الميراث وآخر في الصداق وأعفاها من النفقة.

إنّ من اهتمامات الحركة الإصلاحية الجزائرية محاربة بعض البدع الّتي غرسها المستعمر فاستحكمت في الأمة الجزائرية، واحتفت بها أيما احتفاء نجد قضية "الزردة" الّتي يقيمونها عند القبور والقباب سنويا، يقول الإبراهيمي في هذا السياق «كلما انتصف فصل الربيع من كلّ سنة تداعى أولياء الشيطان في بقعة من هذه العمالة إلى زردة

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 360.

يقيمونها على وثن معروف من أوثانهم، يسوله لهم الشيطان وليّا صالحا بل يصوره لهم إلها متصرفا في الكون متصرفا في النفع والضّر و الرزق والأجل بين عباد الله، وقد يكون صاحب القبر صالحا فما علاقة هذه الزردة بصلاحه»[1].

يتجلى الانتقال في هذا الإضراب من جملة إلى جملة أخرى تفوقها أهمية، فالوحدات الدّلالية الّتي قبل الأداة "بل" تبيّن أن من وراء هذه البدع والأعمال شياطين تسول للمحتفلين هذه القبور والأوثان أولياء صالحين، وإن كانوا فعلا صالحين فهم بريئون من هذه الأعمال؛ أمّا الوحدات الدّلالية الّتي تلي الأداة "بل" أهم من الأولى بحيث الشيطان يسول لهم الوثن ليس فحسب وليّا من أولياء الله، إنّما هو الإله ذاته يتحكم في الكون ويتصرّف فيه نفعا وضرا ورزقا وأجلا بين العباد.

إنّ الحجّة المنتقل إليها في هذا الاستعمال الحجاجي أقوى من سابقتها في تصوير هذه البدع الدخيلة على الأمة الجزائرية المسلمة في خدمة المعنى الحجاجي وتأكيده.

نستخلص من عرضنا لأهم أوجه الإضراب الانتقالي أنّ الحجّة الثّانية المنتقل إليها أقوى من الأولى سواء من ناحية الأهمية أو من ناحية الوظيفة الحجاجية الموكلة لها، فالإضراب الانتقالي يتدرج في الاستعمالات الحجاجية من الضعف إلى القوّة، ومن القوّة إلى الأقوى من دون إبطال يذكر.

ب. دلالة الإضراب الإبطالي

يفيد هذا الاستعمال الحجاجي إبطال الحجّة السابقة ودحضها بإقامة حجّة لاحقة أقوى منها مناقضة لها في النتيجة المتوصل إليها، وذلك بغية تأكيد المعنى الحجاجي القائم وإبطال المعنى الأول الّذي يعاكسه في النتيجة، والرّابط اللّغوي الّذي يؤسس هذه الدّلالة هو "بل" إذا وقعت بعده جملة.

يشير البشير الإبراهيمي إلى الحالة السيئة الّتي آل إليها التّعليم الديني والعربي آنذاك مخاطبا المتعلمين «أنتم في وضعكم العلمي أبناء مدارس وجودها في زمان وروحها في

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 355.

زمان، فهي من يقظتها في حلم، وهي مع جدّة الزمان في قدم، وهي لا تعطي من الحياة إلاّ صورها الميتة وهياكلها العظيمة وألوانها الحائلة، هذه المدارس الّتي بنيت بإرشاد القرآن فأصبحت وهي أبعد شيء عن القرآن وهدي القرآن وخلق القرآن، بل لا يبعد من يقول: أنّها أصبحت معاول لهدم القرآن لأنها لم تخدم القرآن بهذه العلوم الّتي قالوا أنّها خادمة للقرآن فلم تزكّ النّفوس الّتي جاء القرآن لتزكيتها، ولم تهيّئها لسعادة الدنيا ولا لسعادة الآخرة»[1].

فالمدارس الّتي بُنيت بهدي القرآن كان يرجى منها الاحتفاء بشعائره ونفحاته الروحانية فأصبحت عكس ما يراد منها حتّى صحّ قول القائل أنّها تأسست لتكون معولا لهدم القرآن.

تجسّدت الوحدات الدّلالية للإضراب هنا في تشخيص حقيقة هذه المدارس الّتي لم تقدم ما كان يرجى منها، بل حققت نوايا المتدخلين بحجّة أنهم العارفون، وهم فعلا عارفون بالمسؤولية المنوطة بهم اتجاه فرنسا، فالمدارس لم تزكّ النّفوس الّتي جاء القرآن لتزكيتها ولم ترفع العقل من درجة الحجر إلى درجة الاستقلال في التّعقل، ولم تصحح موازينه في إدراك الحياة، بل قلبتها رأسا على عقب.

يبرئ الإبراهيمي المتعلمين من هذه الجريمة ويوجه أصابع الاتهام إلى الجناة الحقيقيين قائلا: «وليس الذنب في هذه الحالة الأليمة ذنبكم وليست التّبعة فيها واقعة عليكم، بل أنتم فرائس هذه الأخلاط القاتلة، وأنتم المجني عليكم لا الجناة، وإنّما التّبعة على الذين يملكون القدرة على التّغيير ثمّ لا يغيّرون، وتواتيهم الفرص إلى الإصلاح ثمّ لا يصلحون»[2].

يتجلى الإبطال في هذا المقطع بين الوحدات الدّلالية الّتي تسبق الأداة "بل"، حيث ليس الذنب هو ذنب هؤلاء المتعلمين، أمّا الإضراب عن هذا الإبطال فيتمثّل في توجيه

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 295.

(2) المصدر نفسه، ص: 295.

التّهمة إلى المذنبين الحقيقيين في القضية، أولئك الّذين بيدهم تمرّ الفرص السانحة للإصلاح لكنّهم يتغافلون ويتصامون عنها بدعوى البلادة أو بتهمة الوفاء.

فالاستعمال الحجاجي لهذه الأضراب بعد الإبطال جاء لتأكيد المعنى الحجاجي ونفـي التّهمـة عـن المتعلمين الّذين ليس لهم ذنب فيها، وتأكيد التّهمة وتوجيهها صـوب المتهمـين الحقيقيـين حتّـى لا يلتـبس الحق بالباطل.

يذهب البشير الإبراهيمي في إبراز قضية حقوق الجيل الناشئ على الآباء إلى القول أنّه «لـيس مـن العقوق أن نقول: إن آباءنا لم يورثونا شيئا نافعا من هذه الأمتعة، ولـيس مـن العقـوق أن تقـول: إنّ أبـاك خلفك فقيرا إذا كان عاش فقيرا ومات فقيرا؟ بل من الإنصـاف لهـم أن نقـول: إنّهـم ورثونـا هـذه الصـفقة الخاسرة الّتي هي رأس مالنا الّيوم من أخلاق لا تزن جناح بعوضة وآداب لا تستقيم عليها حياة»[1].

تمثّل الإبطال في هذا المقطع في كون مفهوم العقوق ليس هو مواجهة الأولياء بالحقيقة الّتي ورثونا إياها، فعاشوا على قدرهم وماتوا على قدرهم، ولم يتطلّعوا إلى زمان أولادهم الّذين ولدوا لغير زمـنهم؛ أمّـا الإضراب تمثّل في كون اعتبار هذا التّصرّف إنصافا في ميزان العدالة الطبيعية وليس عقوقـا، لمـا خلفـوه مـن عدّة ضئيلة من أخلاق وآداب هزيلة لا تجابه صعاب الحياة ولا تكابد تداعيات السنون.

قضية هامة من قضايا الحركة الإصلاحية أثارت حفيظة الإبراهيمي فراح متسائلا في مقاله الموسـوم "حدّثونا عن العدل فإنّنا نسيناه" «كيف ترجو هـذه الملايـين العـدل أو تتخيلـه؟ ولـيس مـن أبنائهـا قـاض مستقل في محكمة، ولا رئيس مسؤول في إدارة، ولا ضابط كبير في ثكنة، ولا حاكم كبـير ولا صـغير في مركـز، ولا مدير حرّ في مصلحة، بل كلّ فرد منها خادم مطيع، وكـلّ أجنبـي عنهـا مخـدوم مطـاع، وكـلّ الوظـائف الرئيسية في وطنها محتكرة لغيرها وكلّ المنافع الثّابتة في أرضها محرّمة عليها»[2].

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 301.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 415.

تجلى غرض الإبطال في الوحدات الدّلالية الّتي جاءت قبل الأداة "بل" وهو إبطال رجاء الأمة الجزائرية العدل من فرنسا، وإبطال حتّى تخيل هذا العدل وليس توقعه على الوجه الملموس، وذلك لخلو المحاكم من قاض جزائري مستقل، وخلو الإدارات والمصالح من مسؤول أو مدير جزائري مستقل، وخلو أيضا الثّكنات العسكرية من حاكم أو ضابط كبير أو صغير جزائري، فكيف يرجى العدل في غياب هؤلاء جميعا، فالرجاء هنا نوع من الهذيان لا غير.

أمّا الإضراب عن الإبطال في هذا الاستعمال الحجاجي جاء لتجسيد الحقيقة المرّة والأليمة الّتي يعيشها ويعايشها الشّعب الجزائري، فكلّ فرد منه خادم مطيع وكلّ أجنبي مخدوم مطاع، وكلّ الوظائف الحساسة لغير الجزائري وضعت، وحتّى المنافع الثابتة والنابتة في أرضه محرمة عليه حلال لغيره، فكيف بعد هذا يحق له الحلم بالعدل أو تخيل صورته الّتي نسخت بصورة نظيره الظلم، فقد حق للإبراهيمي القول أن العدل نساه الشّعب الجزائري.

من القضايا العربية الشّائكة الّتي حازت اهتمام الحركة الإصلاحية الجزائرية قضية فلسطين، وعن الظلم والاستبداد الّذي لقيته ولا زالت، يندّد الإبراهيمي بتشريع شرعية الهجرة إلى أراضيها قائلا: «من ضاقت به رحاب الدنيا لا تسعه فلسطين، ومن لفظته حواشي الأرض لا تستقر به فلسطين، أمّا حديث التّشرد والمتشردين من اليهود فهو مشترك إلزام في القضية، و ما أكثر المتشردين في الأمم الإسلامية، بل ما أكثر المتشردين من العرب، فإذا أخذنا الرحمة بالمشردين قاعدة كان أحق النّاس بها مشردي العرب، الّذين لا يفصلهم عنها بحر، ولا يقال في هجرتهم إليها أنّها شرعية أو بدعية كما يقال في هجرة اليهود»[1].

إنّ ذريعة الهجرة الشرعية للمتشردين اليهود بغية احتلال أراضي فلسطين وتعميرها باطلة باطلة، وهذا ما دلّ عليه هذا الاستعمال الحجاجي، أمّا الإضراب عن

(1) المصدر نفسه، ص: 494.

هذا الإبطال يتمثّل في تأكيد حقيقة ما إذا كان التشريد ذريعة لاستيطان فلسطين، فإنّ أحق النّاس بذلك مشردي العرب، لأنّها قبلتهم وهم من حرّروها من أيادي الرومان، فأين مزيّة اليهود عليها! فالإضراب هنا جاء لتأكيد حقيقة تعامى عنها اليهود وهي أن فلسطين عربية وإبطال ذريعة شرعية الهجرة إليها.

بالإضافة إلى الأداة "بل" الّتي تستعمل أساسا لإفادة دلالة الإضراب أي جعل الحكم الأول كالمسكوت عنه بالنسبة إلى المعطوف عليه، نجد كذلك الأداة "لكن" المخففة الّتي «يكون معناها الإضراب إذا كانت حرف ابتداء كقوله تعالى: (لَّكِنِ اللـه يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ) »[1].

يتوجه البشير الإبراهيمي إلى أولياء التلاميذ شاكرا مخاطبا ومنبها «وهؤلاء التلامذة أبناؤكم وجهتموهم للعلم واخترتم لهم طريقه، فكان ذلك منكم نهاية البرّ بهم والنظر لهم وكان في ذلك رضا أنفسكم ورضا اللـه ورسوله وصالحي المؤمنين، وكان ذلك منكم معدودا عند المفكرين في ما يخدم به الرجال أوطانهم، لأنّ أبناء الّيوم هم ذخائر الوطن في المستقبل وكلّ ما نزوّدهم به من تربية صالحة وأخلاق وعلم فهو إعداد وتجنيد وتسليح الوطن.

ولكن ما قولكم- يرحمكم اللـه- إذا اعترض أبناءكم وهم في طريقهم إلى العلم لصوص يحاولون أن يقطعوا عنهم طريقه أتسكتون وتقعدون عن نجدتهم»[2].

تصور الوحدات الدّلالية الّتي قبل الأداة "لكن" في هذا المقطع مسؤولية الآباء اتجاه الأبناء وبها يحوزون رضا اللـه ورسوله وأنفسهم، أمّا الوحدات الدّلالية الّتي تلي الأداة تضرب عن الأول إلى ما هو أهم منه، وهي الدعوة إلى الاستنهاض لرعاية هذه المسؤولية ومتابعتها بالحرس وصيانة هذه الآمال والأموال من لصوص العقول الأموال.

---

(1) المرادي، الجنى الداني، ص: 591.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 351.

يشيد الإبراهيمي بواجبات فلسطين على العرب قاطبة قائلا: «هذا الوطن الّذي نبتنا في ثراه وغذينا بثمراته وسقينا عذبه ونميره، وتقلبنا بين جباله وسهوله في النضرة والنعيم وأودعنا فيه الذخائر الغالية من رفات الأجداد، وطن عربي المنتسب يشهد بذلك القلم واللّسان، فإذا تظلّم وتألم لفلسطين فهو حقيق بذلك وإنّ ذلك لبعض حق فلسطين عليه.

ولكن هل من الصحيح أن التّفجّع والتوجّع والتظلّم والتّألم هي كلّ ما لفلسطين علينا من حق؟ وهل من المعقول أنّ التفجع وما عُطف عليه مجتمعات في زمن مقترنات في قرن تدفع حيفا أو تفل لظالم سيفا، أو ترد عادية عاد أو تسفه حلم صهيون في أرض الميعاد»[1].

في هذا الاستعمال الحجاجي يُظهر الإضراب بعد الأداة "لكن" حق فلسطين على العروبة فليس النواح والصياح ما يرد الصهيون عن مشروعه، وإنّما ما أخذ بالقوّة لا يسترد إلاّ بالقوّة، وبهذا الاستعمال الحجاجي دعوة إلى شحذ القرائح وشحن الهمم ودفعها إلى تغير ما آلت إليه فلسطين أولى القبلتين وثاني الحرمين.

نستخلص من خلال عرضنا لدلالة الإضراب بنوعيه الإبطالي والانتقالي أنّه يُعتمد في الاستعمال الحجاجي للترك أو السكوت، أو إبطال حكم الأول وتقرير حكم الثاني وتأكيد معناه الحجاجي بدعوى الاستنهاض والحث على أمر ما أو تركه.

تداولية الاستعمال الحجاجي للرّوابط والعوامل اللّغوية

يرتبط التّداول بالقيمة القولية المستخلصة من دلالة الوحدات اللّغوية في الاستعمال الحجاجي وفق المسار الّذي تنتهجه الحجج في الوصول إلى النّتيجة المرصودة للخطاب، سواء انضمامها إلى سياق واحد، أو جهة معيّنة، أو ما يطلق عليه المنحى التّساوقي الحجاجي (Coorientation argumentative)، أو منحى التّعارض الحجاجي

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 514.

(Antiorientation argumentative) والانفـلات مـن الفئـة الواحـدة إلى فئـات مختلفـة المنـاحي والاتّجاهات.

إذا كانت الرّوابط اللّغوية تتّخذ من خلال المستويات الثّلاثة: التّركيب، الدّلالة والتّداول مبدأ الرّبط بين الأقوال والحجج والنّتائج، وتسند لكـلّ قـول دورا محـدّدا داخـل الاسـتراتيجية الحجاجيـة العامّـة، فـإنّ العوامل اللّغوية (Les opérateurs) لا تربط بين متغيّرات حجاجية: قول ونتيجـة أو حجّـة ونتيجـة، وإنّمـا تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية الّتي تكون لقول ما. وتضمّ مقولة العوامل أدوات من قبيل :ربّمـا، تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا، ما، إلاّ، لا... إلاّ، و جلّ أدوات القصر[1].

إنّ الإمكانات الحجاجية الّتي توفّرها العوامل اللّغوية من شأنها تحديد المسار التّـوجيهي للحجـج، إمّا نحو التّساوق أو نحو التّعارض، و نتبيّن ذلك من خلال المثال الآتي: السّاعة تشير إلى الثّامنة.

لا تشير السّاعة إلاّ إلى الثّامنة.

من النّاحية الإخبارية أو الإعلامية لا يوجد أي اختلاف بين المثالين، إنّما يتمثّل وجه التّمايز بينهما في القيمة الحجّاجية للقول، أي في الإمكانات الحجاجية الّتي يتيحها هذان الاستعمالان، حيـث في المثـال الأوّل تتشظّى الدّلالة إلى تأويلات عديدة من قبيل: الدّعوة للاستبطاء، الدّعوة للإسراع، الإشـارة إلى وجـود متّسـع من الوقت وغيرها من الدّلالات المتضارية، أمّا في المثال الثّاني فإنّ هذه التّـأويلات تنتفـي إلى دلالـة واحـدة وهي الدّعوة للاستبطاء، لأنّ دخول العامـل الحجّـاجي "لا.. إلّا" قلّـص مـن الإمكانـات التّأويليـة[2]، وحـدّد وجهة النتيجة المرصودة عن طريق تقديم تفسير للأمر الممكن الوقوع، واستبعاد كـلّ الإمكانـات المحتملـة، فالعوامل الحجاجية تحدّد المنحى الحقيقي للحجاج، وتضبط الوجهة المعتمدة سواء التّسـاوق أو التّعـارض أو الإبطال.

---

(1) ينظر: أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 27.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 28.

1. منحى التّساوق الحجاجي

يتعلّـق الأمـر في هـذا المنحـى بمجموعـة حجـج تنتمـي إلى فئـة حجاجيـة واحـدة (Calss argumentative) أي تخدم نتيجة واحدة، والرّوابط الّتي تحقّق هـذا المسـعى هـي تلـك الّتـي تعتمـد في الاستعمال التّأييـدي، نركّـز في هـذا الصّـدد عـلى العوامـل الحجاجيـة الّتـي تتـيح الإمكانـات الحجاجيـة في التّساوق مثل :لاسيما، تقريبا، أوشك، كاد، ربّما، قليلا، لما... فإنّ، وغيرها، وذلك لأنّ القول المشتمل على هذه العوامل يسلك من النّاحية الحجاجيـة سـلوك القـول المثبـت، وتكـون لـه نفـس الوجهـة الحجاجيـة الّتـي للأوّل[1]. بمعنى هناك تناسب دلالي بين القول والنّتيجة المرصودة.

يندّد البشير الإبراهيمي بالقوانين الجائرة اتجاه التّعليم في الجزائر من طرف فرنسـا خصوصـا تلـك الّتي ضيّقت الخناق على التّعليم الحرّ من لدن الجمعيات والكتاتيب، هذا التّعليم الّذي بات أبناء الجزائـر في حاجة ماسّة إليه، في الوقت الّذي هو نافلة عنـد أبنـاء فرنسـا، لأنّ «الأمّـة الإفرنسـية لا تحتـاج إلى هـذا النّوع الّذي نسمّيه التّعليم الحرّ، أو التّعليم الشّعبي لاسيما في قسمه الابتدائي، لأنّ التّعليم عنـدها إجبـاري إلزامي للذّكور والإناث، وتقوم به الحكومة مجانا فما حاجتها إلى جمعية أو مكتب للتّعليم الابتدائي»[2]، أو قل ما حاجتها لسنّ قانون يستوي فيه الجزائري والفرنسي؟ لولا نيّة خبيثة أو دسيسة حثيثة.

إنّ قيام فرنسا بمنع هذا النّوع من التّعليم على التّلاميذ الفرنسـيين والجزائـريين عـلى السّـواء جـور وطغيان في حق المحرومين منه، أمّا الفرنسيون فهـو عنـدهم مجـرّد نافلـة لأنّ تعلـيمهم إجبـاري وإلزامـي ومجاني لكلّ الأفراد ذكورا وإناثا.

جاءت الحجج في هذا المقطع متساوقة نحو نتيجة واحدة مفادها فضاعة الجبروت الفرنسي اتجـاه تعليم الفرد الجزائري، والنّوايا الخبيثة في تجهيل الجزائريين، وحرمانهم حتّى من هذا الفتـات مـن التّعلـيم في الوقت الّذي تسخّر كلّ الإمكانات لتعليم وتثقيف أبنائها.

---

(1) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 49.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 234.

أفاد العامل الحجاجي "لاسيما" دلالة التّخصيص والتّحديد، حيث التّعليم الابتدائي على وجه التّعيين هو المقصود بالمنع، لأنّه القاعدة الأولى، واللّبنة الأساسية في تكوين معالم الشّخصية عند الأفراد، أمّا التّعليم الثانوي، والعالي، والدّيني فهو خارج عن إطار قانون الإلزام والجبر.

تصدّت الحكومة الفرنسية لجمعية العلماء المسلمين منذ ظهورها، خصوصا ما تعلّق بالجانب النّضالي لها اتجاه التّعليم العربي، وعرفت هذه المشاداة أوجها كلّما خطت الجمعية خطوة نحو الإصلاح، يذهب الإبراهيمي محدّدا الوضع قائلا: «يرجع تاريخ هذه المشادة القائمة بيننا وبين الحكومة في قضية التّعليم العربي إلى خمس عشرة سنة، فهي مقارنة لظهور جمعية العلماء تقريبا، لكنّها تشتدّ وتتعقّد كلّ سنة تبعا لنمو الحركة الإصلاحية واستفحالها وتطوّرها، فكلّما اشتدّت حركة التّعليم وامتدت ظهر للحكومة فيها رأي فسنّت لشلها قانونا أو قرارا، وسكتت عن تنفيذه إلى حين، كما كانت متسامحة مع الجمعية لأوّل ظهورها في إلقاء دروس التّذكير في المساجد، فلما استفحل ذلك، ورأت أنّه مضرّ بسياستها الاستعمارية أصدرت القرارات بمنع أعضاء الجمعية من إلقاء الدّروس الدّينية في المساجد»[1]، وقصرت ذلك على الموظّفين الرّسميين من لدنها.

تمثّلت وظيفة العامل الحجاجي "تقريبا" في هذا المقطع في تحديد الإمكانات الحجاجية للقول من خلال تعيين وضبط الحيّز الزّمني لعمر المشاداة بين الحكومة الفرنسية وجمعية العلماء المسلمين، بحيث هذا العمر يناهز ويقارب عمر الجمعية، فالمراقبة والتّصدّي للجمعية بدأت منذ نشأتها، فقد وُضعت أعمالها تحت منظار المراقبة منذ البداية، وكلّما اشتدّت حركة التّعليم ونحت نحو الإصلاح أوجدت السّلطات الفرنسية قانونا لشلّ هذه الحركة، وإن سكتت على تنفيذه إلى حين، كما أنّ تسامحها مع أعضاء الجمعية في إلقاء الدّروس الدّينية لأوّل وهلة مجرّد جسّ نبض، وعندما أحسّت بالخطر المحدق بها

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 250.

وبسياستها الاستعمارية تدخّلت وأوقفت هذه الدّروس، إلاّ ما ألقي من طرف موظّفيها الرّسمين.

النّتيجة المرصودة من وراء هذه الحجج المتساوقة هي أنّ عيـون فرنسـا كانـت متفتحـة عـلى كـلّ خطوات الجمعية منذ الميلاد، بحيث عمر المشاداة يناهز عمر مـيلاد ونشـأة الجمعيـة، وقـد حـدّد العامـل الحجاجي "تقريبا" الحيز الزّمني لعمر المشاداة قياسا بعمر الجمعية، فكـان القـول المثبـت وهـو التّصـدّي الفرنسي لأعمال الجمعية، وجاءت الحجج هنا متسـاوقة في منحـى واتجـاه القـول الأوّل[1]، لتعزيـز الدّلالـة الحجاجية على فطنة الاستعمار لكلّ عرق ينبض نحو الإصلاح والاستنهاض ومقابلته بحقـن تنـويم وتخـدير لشلّ حركته وتجميد الدّم السّاري فيه.

يدعو الإبراهيمي إلى ضرورة التّحلّي بالاتّحاد والإجماع في كلّ القضـايا الدّينيـة والوطنيـة باعتبارهـا حقوقا للجيل النّاشئ على القائمين عليهـا، معـززا هـذه الـدّعوة بـذكر محاسـن الاتحـاد وعواقـب التّشـتّت والتّفرقة قائلا: «لو رزق الـلـه إخواننا هؤلاء عقولا تزن الأمور بعواقبها، وإخلاصـا يـذيب الحسـد ويـذهب الأنانية لعلموا أنّ الخير في الاجتماع، وأنّ القوّة كلّ القوّة في الاتحاد، وأنّ الخروج عـن الجماعـة أهلـك مـن قبلنا وهم في نهاية القوّة فكيف لا يهلكنا ونحن في نهاية الضّعف؟ وأنّ الثّمرات الّتي نرجوها من المدرسـة للجيل الجديد لا تأتي مع هذا التّفرق والتّشتت، وأنّ مـن يريـد الإصـلاح فليـدخل فـيما دخـل فيـه النّـاس، وليعالج مخلصا من الدّاخل، أمّا محاولته للإصلاح وهو خارج فليست إلاّ هدما وتخريبـا، وأنّ الجيـل الّـذي تخرجه هذه المدارس المتغايرة المتنافرة لا يأتي إلاّ متغايرا متنافرا، لا يزيد شيئا عن خريجي الزّوايا في العهـد القديم، لا يجمعهم من الخلال إلاّ أبلغهـا في تفـريقهم، وهـو تعصّـب كـلّ تلميـذ لزاويتـه والحلـف بـرأس شيخها، وبئس الجيل جيل يكون هذا مبلغه من التّربية والعلم وبـئس المربّـون نحـن إنّ رضـينا لهـم هـذه

---

(1) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 49.

المنزلة»[1].

في هذا المقطع الّذي بين أيدينا مجموعة من العوامل وظّفت لخدمة المنحى التّساوقي منها: "لو... لـ" والاستفهام بكيف و"أمّا... إلاّ" و"لا... إلاّ" و"أن... لا" وآلية التّكرار من خلال "بئس الجيل جيل" و"بئس... إن"، وكلّ عامل من هذه العوامل تسند إليه وظيفة خاصّة في تحديد وتأطير القيمة الحجّاجية للقول الّذي تحمل فيه.

فالعامل الحجاجي "لو. . لـ" في بداية المقطع اختصّ بدلالة التّعليق، فلو حرف امتناع لامتناع أو حرف وجوب لوجوب، أي تعليق وقوع الفعل الثّاني بوقوع الفعل الأوّل، وانتفاء وقوع الثّاني لانعدام وقوع الأوّل[2]، وبالعودة للمثال "لو كان لإخواننا عقولا تزن الأمور بعواقبها وإخلاصا يذيب الحسد ويذهب الأنانية لعلموا أنّ الخير كلّ الخير في الإجماع، وأنّ القوّة كلّ القوّة في الاتحاد"، فحدوث الفعل الثّاني هو العلم بالخير الموجود في الإجماع والاتحاد واليقين بهذا العلم مرهون بوقوع الفعل الأوّل، وهو الحكمة في وزن الأمور بعواقبها والإخلاص الّذي ينتفي معه الحسد والأنانية، كما أنّ انعدام وقوع الفعل الثّاني أيضا متعلّق ومرتبط بانعدام حدوث الأوّل.

إنّ العامل الحجاجي هنا يحمل على الدّلالات الّتي تظهر إمكانية الوقوع، هذه الإمكانية المتعلّقة بالحدوث الفعلي عند الأوّل كعلاقة السّبب بالمسبّب، والعلّة بالسّبب، ويسير العامل الحجاجي في هذا المنحى بالحجج في إطار التّساوق الوجهة الحجاجية الّتي يعتمدها وقوع الحدث، فإذا وقع الأوّل كان وقوع الثّاني استلزاميا وبالتّالي الوجهة الإيجابية، وإذا لم يقع الفعل الأوّل يتعلّق وقوع الثّاني وبالتّالي ينحو منحى السّلب؛ ففي كلا الحالتين، "الوقوع وعدمه" يتّجه فيه الفعلان اتجاها واحدا إن سلبا أو إيجابا أي يسيران في نفس المنحى.

فإذا كان لهؤلاء عقول تزن الأمور بميزانها وتسندها لعواقبها وفق الإخلاص الّذي

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 304.

(2) المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: 272.

ينتفي معه الحسد والأنانية فإنّهم حتما سيعلمون أنّ الخير في الإجماع والقـوّة في الاتحـاد، أمّـا إذا نقصـت عقولهم عن إمكانية التّمييز، وتغشاها الحسد والأنانية وغاب عنها الإخلاص فإنّهم لـن يفقهـوا مـن معنـى الاتحاد شيئا، ولن ينزلوا منزلة القوّة أبدا؛ فالعامل الحجاجي هنا يعلّق إمكانية حدوث الفعل الثّاني بوقوع الأوّل، وتتجلّى وظيفته الحجاجية في تبيان الاستلزام بين الفعلـين، والاسـتلزام هنـا يشي بالطّاقـة الحجاجيـة للقول بين ثنائية الحدوث وعدم الحدوث.

يعدّ الاستفهام من العوامل ذات الطّاقة الإقناعية العالية عند المتلقّي، وهو نوعان استفهام حقيقي وهو الّذي يكون خاليا من أي حمولة خبرية أو وصفية، فالمتكلّم في هذا النّمط مـن الاسـتفهام يسـأل عـن شيء غير معلوم عنده، وهذا النّوع من الأقوال ذو قيمة حجاجية لانتهاجه نهج القول المنفي»[1]؛ أمّا النّـوع الثّاني فهو الاستفهام المجازي، بحيث المتكلّم هنا يسأل عن أمـر معـروف عنـد الطّـرفين أي يحمـل حمولـة خبرية أو وصفية، والغاية في هذا النّوع من الأساليب استدراج القيمـة الحجاجيـة للقـول، ولـيس مضـمونه الخبري. في المثال الّذي بين أيدينا يقول الإبراهيمي: «إنّ الخروج عن الجماعة أهلَك من قبلنا وهم في نهاية القوّة فكيف لا يهلكنا ونحن في نهاية الضّعف؟»، فالاستفهام في هذا المقطع باعتبـاره عـاملا حجاجيـا مـن شأنه تذكية الحماس والدّفع للاستنهاض من خلال فعل المقارنة بين إهـلاك التّشـتّت والتّفرقـة للجماعـة في عنفوان قوّتها، وتصوير ما سوف يفعله بالجماعة في عزّ الضّعف، وهذا التّصوير أقوى حجّة إلى الاسـتنهاض وضرورة لمّ الشّمل في التّصدّي للمصائب والمصاعب.

العامل الحجاجي "أمّا... إلاّ" في هذا المقطع أفاد تحديـد وتقييـد البعـد الحجـاجي للقـول، بحيـث محاولة الإصلاح من الخارج ليست إلاّ هدما وتخريبا، وذلك لأنّ الإصلاح الحقيقي يكـون مـن الـدّاخل مـع وجود نيّة الإخلاص في ذلك، أمّا محاولة الإصلاح من الخارج هي في حدّ ذاتهـا إفسـاد، وهـدم وتخريـب لمـا بقي وليست أبدا إصلاحا.

---

(1) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 46.

العامل الحجاجي "لا... إلا" في المقطع الموالي: "الجيل الّذي تخرجه هذه المدارس المتغايرة المتنـافرة لا يأتي إلاّ متغايرا متنافرا" أفاد أيضا تحديد البعد الحجاجي للقول، بحيث أنّ الجيل الّذي تخرجـه المـدارس المتغايرة لا يكون إلاّ متغايرا، فلا يمكن انتظار جيل متّحـد وملـتحم يتخـرّج مـن مـدارس متنـافرة، وبالتّـالي العلاقة هنا علاقة السّبب بالمسبّب، فتغاير وتنافر المدارس يورث بذرة التّغاير والتّنافر عنـد الجيـل القـادم، ثمّ يعقد الإبراهيمي الشّبه بين هذا الجيل المنتظر والجيل المتخرّج من الزّوايا في العهد القديم لا يجمعهـم من الخلال إلاّ أبلغها في تفريقهم، فالشّيء الوحيد الّذي يربط أواصرهم هو عينه أبلغ مـا فـرقهم، والمتمثّـل في ميزة التّعصّب والشّعوبية الّتي كانت وجه الشّبه بين الجيلين.

في نهاية المقطع يأتي العامل الحجاجي "بئس" لتطويق البعد الحجاجي للمقطع بأكمله مـن خـلال جملة العوامل الموظّفة في تأكيـد وتقييـد وتحديـد البعـد الحجـاجي للقـول، فالطّاقـة الحجاجيـة للوحـدة الدّلالية "بئس الجيل جيل يكون هذا مبلغه من التّربية والتّعليم" فإذا كانت الغاية كلّها من العلم والتّربية إنشاء جيل بهذه السّمة فبئس الغاية وبئس السّير فيها، "بئس المربّون نحن إن رضـينا لهـم هـذه المنزلـة"، ولقد تمّ استدراج "بئس" في هذا الاستعمال لإبراز "نعمة "المضمرة في ثنايا القول، بحيث نصير نعم المربـون نحن إن تسلّحنا بالاتحاد والإجماع والإخلاص، ونعم الجيل ننشئ ونربّي.

كـلّ هـذه العوامـل جـاءت لخدمـة البعـد الحجـاجي مـن خـلال خصـائص التّقييـد والتّحديـد والتّطويق للطّاقة الحجاجية المبتغاة من القول برمّته، فالطّاقة الحجاجية للقول من خلال هذه الآليات والخصائص إجابة عن سؤال كان مضمرا في عنوان المقال "حقوق الجيل النّاشـئ علينـا"، وهـو التّسـاؤل الّذي مفاده ما هـي حقـوق الجيـل النّاشـئ علينـا، وقـد تمثّلـت الحقـوق في ضرورة الاتّحـاد والإجـماع أمام النّشئ، في تحديد وتأطير قضاياهم، هذا التّأطير الّذي يجب أن يخلو من الأنانية والحسد، ويجـب على القائمين عليه التّحلّي بالإخلاص في التّربيـة والتّعلـيم مـن أجـل إيجـاد جيـل متماسـك الأجـزاء غـير متغاير أو متنافر، بعيدا كـلّ البعـد عـن العصبية الّتـي فتكـت بـالأوّلين ولا محـال سـتفتك بـالآخرين،

ولاجتناب هذا يجب ضرورة نقش مقولة "في الاتحاد قوّة "في نفوس الصغار من خلال تطبيقها و تجسيدها عند الكبار.

يشيد الإبراهيمي بما حقّقته جمعية العلماء المسلمين من بناء للمدارس، ودفع لحراك العلم والتّعليم عند الأمّة الجزائريّة، وباليقظة الّتي اتّسم بها هؤلاء المناضلين في الوقت الّذي نوّمت فيه الأمّة الجزائرية تنويما اصطناعيا قائلا: «يعذر النّائم ولا يعذر المستيقظ، والأمّة نامت نوما طويلا ثقيلا، فإذا عددنا حركتنا القائمة اليوم يقظة، فغير كثير عليها أنّ تبني بضع مئات من المدارس في بضع سنين، وغير كثير على المستيقظ أن يشتدّ عدوا للحاق بالسّابقين، لأنّ اليقظة استئناف حياة والحياة المستأنفة ليست وجودا من عدم، وإنّما هي تجديد لما انهدم، فلها تكاليف ثقيلة ولها صعداء مطالبها طويلة»[1].

العامل الحجاجي "لأنّ" في هذا المقطع يحمل على المكوّنات الموجودة داخله من دون أن تفكّك البنية، وإنّما تبقى ملتحمة، وهذا وجه التّمايز بين كونه عاملا دلاليا وبين وقوعه رابطا تداوليا»[2]، وتجلّت وظيفته في تحديد الحيز الحجاجي للقول، بحيث احتساب نضال الجمعية وحركتها يقظة يستدعي احتساب كلّ ما حقّقته من تشييد للمدارس في هذا الوقت الوجيز ليس بالكثير عليها، وأيضا لا يعتبر كثيرا اشتداد عدوها للحاق بالرّكب، وما يبرّر هذا الحكم هو أنّ اليقظة استئناف حياة كانت موجودة وليس إيجادها من عدم، وإنّما هي بناء وترميم لما انهدم، وإن كانت الضّريبة ثقيلة والتّكاليف باهضة لكن يعذر النّائم ولا يعذر المستيقظ، والحركة هنا لا تعذر لأنّها مستيقظة، فكلّ ما حقّقته ليس بالكثير؛ وقد جيء بهذا القول لتعزيز المعنى الحجاجي في كون مسؤولية الجمعية أكبر وأعلى في حقّ الأمّة من أي هيئة أخرى، وهذه النّتيجة المرصودة سيقت لها مجموعة

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 285.

(2) رشيد راضي، الحجاجيات اللّسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد الأول، المجلد 34 يوليو- سبتمبر، 2005م، ص: 234.

من الحجج كلّها تنتمي إلى فئة واحدة، أي كلّها متساندة[1] (Arguments orientés) في خدمة النّتيجة المذكورة.

يستأنف الإبراهيمي حديثه عن الأمّة هذه المرّة عن إفاقتها من نومها قائلا: «أفاقت الأمة الجزائرية إفاقة غير منتظمة، لأنّ الأحداث الّتي سببت لها النّوم حقنتها بأنواع شتّى من المخدرات، منها ما يفسد الدّين، ومنها ما يشكّك في اليقين، ومنها ما يزلزل العقل، ومنها ما يشلّ الإرادة، ومنها ما ينسي الماضي ومنها ما يغيّر الاتجاه، ومنها ما يزيغ النّظر إلى الخير والشرّ فيغيّر مفهومها، ومنها ما يفسد الفطرة، فلما أفاقت وجدت نفسها على مراحل من ماضيها، وعلى قاب قوسين من الاضمحلال والتّلاشي، ووجدت من الدّين عقائد لابسها الضّلال في الفهم والضّلال في العمل، ومن المال أرزاقا مقترة يبض بها الكدّ المضي والعرق الصبيب، ومن العلم ألفاظا بلا معان وقشورا بلا لباب، ومن التاريخ معالم طامسة وظلمات دامسة، ومن قيم الحياة الحظّ المغبون والأجر الممنون، ومن المنازل الإنسانية منزلة المضيعة والهوان»[2].

يحتوي هذا المقطع على عاملين حجاجين بارزين يكمّل أحدهما الثّاني في تحديد وتطويق الطّاقة الحجاجية للقول برمّته، فأمّا الأوّل فتمثل في الأداة "لأنّ" وتجلّت وظيفته الحجاجية في تحديد وتشخيص سبب الإفاقة غير المنتظمة الّتي أفاقتها الأمّة الجزائرية، وقد رُدّ الأمر إلى الأحداث الّتي أدّت إلى تنويمها، وإلى تنوع هذه الأحداث وتعددها، فمنها ما تعلّق بالدّين، ومنها ما تعلّق بالعقيدة ومنها من اختص بالبعد العلمي والثّقافي والفكري والعقلي، ومنها ما اتّجه نحو الماضي وعمل على طمسه ومحوه، ومنها ما عمل على تغيير المفاهيم، ومنها ما اتجه نحو الفطرة فأفسدها، فالعامل "لأنّ" شخّص الأسباب الّتي أدّت إلى هذه الإفاقة غير المنتظمة دلاليا، وهذا التّشخيص من شأنه تذكية الطّاقة الحجاجية للقول من خلال علاقة الاستلزام بين السّبب والمسبّب.

---

(1) المرجع نفسه، ص: 228.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 285.

أمّا العامل الثّاني تمثّل في الأداة "فلمّا" وتجلّت وظيفته في إسناد كلّ علّة إلى سببها وكلّ فعل إلى عواقبه وما أدّى إليه، فالإفاقة غير المنتظمة والأحداث المؤدّية إليها بشكل عام جعلت من الأمّة على قاب قوسين من الاضمحلال والتّلاشي، بحيث الأحداث الّتي اختصّت بضرب الدّين أوجدت عقائد يلابسها الضّلال في الفهم والعمل، أمّا الأحداث الّتي صوبت نحو العلم والفكر والعقل أوجدت ألفاظا بلا معان، وقشورا بلا لباب، في حين أنّ الأحداث الّتي اتّجهت نحو الماضي والتّاريخ أوجدت معالم طامسة وظلمات دامسة، وعلى إثر هذه الأحداث مجتمعة لم يبق من قيم الحياة إلاّ فتاتها، ومن منازل الإنسانية لم تحز الأمة إلاّ على منزلة المضيعة والهوان.

2. منحى التّعارض الحجاجي

يتعلّق التّعارض في هذا المنحى بين الحجّة والنّتيجة، أو بين مجموعة من الحجج والنّتيجة المرصودة للخطاب، فإذا كان التّساوق يستدعي فئة حجاجية واحدة فإنّ التّعارض ينجرّ عن انتماء الحجج إلى فئات مختلفة، أي تخدم النتيجة المضادّة، والرّوابط اللّغوية الّتي تحقّق هذا المنحى هي تلك المخصّصة للاستعمال الحجاجي التّفنيذي من قبيل: "لكن" و"بل" وغيرهما، أمّا العوامل الّتي تتيح هذه الإمكانات الحجاجية هي تلك الّتي تسلك مسلك الأقوال المنفية غير المثبتة، وذلك لأنّ «الأقوال الّتي تتضمّن عاملا حجاجيا من نمط "ما... إلاّ" أو "لا... إلاّ" الّتي تندرج ضمن أدوات القصر مثلا فإنّها تكون مماثلة للأقوال المنفية من حيث السّلوك الحجاجي والوجهة الحجاجية»[1]، أيضا وذلك لانعدام التّناسب بين القول والنّتيجة المرصودة، وإنّما التّناسب يتحقّق بين القول والنّتيجة المضادّة، بالإضافة إلى أدوات القصر نجد أيضا العوامل "غير أنّ"، و"مع ذلك"، و"إنّما" وغيرها من الأدوات الّتي تحقّق مسعى التّعارض.

يصف البشير الإبراهيمي الحالة السّيئة الّتي كان عليها التّعليم الدّيني والعربي مشيرا إلى التّفاوت بين أبناء هذه المدارس محاولا تبيان أسبابه قائلا: «أنتم في ميادين

(1) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 49.

التّعليم فرسان سباق منكم المبتدئ ومنكم الشّادي وفيكم المغبر وفيكم المتخلّف، ولا يكشف عن جواهر الأصالة والعتق فيكم إلاّ هذه الأعمال الّتي واجهتكم في أطوار الحداثة والاقتبال، خيرة من الله فيها الخير واليمن، وتوجيهات منه فيها السّداد والنجح، وامتحانا في زمنكم فيه التّربية والتّمحيص، وفيه التّمرس والاحتكاك، فإذا تكّشف هذا الامتحان عن نتيجة صادقة كنتم غربية في الأجيال وفلتة في السنن، وعذركم الشّفيع في هذا التّفاوت أنّكم لستم أبناء مدرسة واحدة تجمع وتوحد وتقارب وتسدّد، وأنّكم لا ترجعون جميعا إلى تربية منزلية أحكمتها العادات الرّشيدة، وأقرّتها المصطلحات المفيدة، ولا إلى توجّه حكومي يهيئكم للحياة ويسوسكم بالمصلحة، ويروضكم على الرجولة ويجمعكم على المنفعة، وإنّما أنتم أبناء زمن عقه آباؤكم فعقكم، وأضاعوا حقه فأضاع حقّكم، وتنكروا له فتنكر هو لكم، فما افترت شفاهكم له عن ابتسامة إلاّ قابلها بالتّجهم، ولا أزلفتم إليه بتحقق إلاّ عاملكم بالتّوهم، ولا مددتم إليه كفّ رغبة إلا ردّها بالحرمان»[1].

في المقطع الّذي بين أيدينا تكرّر العامل الحجاجي "لا.. إلا" في عدّة مواضع هي:

- لا يكشف عن جواهر الأصالة والعتق فيكم إلاّ هذه الأعمال.
- ما افترت شفاهكم له عن ابتسامة إلاّ قابلها بالتجهم.
- لا أزلفتم إليه بتحقق إلاّ عاملكم بالتّوهّم.
- لا مددتم إليه كف رغبة إلاّ ردّها بالحرمان.

يتجلّى التّعارض بين الحجّة والنّتيجة المرصودة في كون المسار الاستلزامي يستدعي إذا ما افترت الشّفاه بالابتسامة أن تقابل بالمثل، ولكن الّذي حدث أنّها قُوبلت بالتّجهم، وأيضا الإزلاف بالحقيقة يستدعي قرينتها إلّا أنّها قوبلت بالتّوهم، ومدّ الكف رغبة في العطاء يقابلها في مبدأ التّعارض الرّد بالحرمان، فالعامل الحجاجي "لا... إلاّ" قلّص من

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 294.

الإمكانات الحجاجية للقول وخرق أفق انتظار المتلقّي الّذي كان ينتظر النّتيجة، فإذا به يتلقى النّتيجة المضادّة.

يشير الإبراهيمي إلى صعوبة الطّريق أمام مهمّة التّعليم النّبيلة في اتّقاء البوائق وتكسير العوائق قائلا: «إنّ وراءنا من الزّمن سائقا عنيفا وإنّ معنا من العصر وروحه زاجرا مخيفا، وإنّ أمامنا سبلا وعرة وصراطا أرقّ من الشّعرة، وإنّ عن أيماننا وعن شمائلنا عوائق من الدّهر ومعوقين من البشر، وإنّ في طي الغيوب من القدر المحجوب بوائق في أكمامها لم تفتق، وإن أدري أقريب أم بعيد ما أوعد الله الظّالمين، ولكنّني أدري أنّ العاقبة للمتّقين وأنّنا لا نغلب العوائق ولا نتّقي البوائق إلاّ بإيماننا بالله، ثمّ بديننا، ثمّ بلغتنا ثمّ بأنفسنا، ثمّ بالحقّ الّذي جعله الله ميزانا للكون وقيوما على الكائنات، ترجع إليه صاغرة وتقف عنده داخرة»[1].

في هذا المقطع مجموعة من الحجج وردت قبل الأداة "لكن" جاءت لخدمة النّتيجة المرصودة والّتي مفادها استحالة كسر هذه العوائق وتخطّي هذه الصّعاب الّتي شكّلتها مجموعة من العوامل المتضافرة من قبيل: الزّمن المتجسّد في صورة سائق عنيف والعصر وروحه المتمثّلة في صورة الزّاجر المخيف، والسّبل الوعرة، والصّراط الّذي هو أرق من الشّعرة، وعوائق الدهر عن اليمين وعن الشّمال، وليس هذا فحسب وإنّما البشر المعوقين الّذين لا يملكون حولا ولا قوّة، والبوائق الّتي فتقت والّتي لم تفتق بعد، إلاّ أنّ النّتيجة الّتي تحقّقت عاكست المسار الاستلزامي للحجج، وسارت في الاتجاه المغاير بفضل العامل الحجاجي "لا... إلّا" الّذي حقق هذه الإمكانات الحجّاجية، وذلك لأنّ كسر هذه العوائق وتخطّي هذه الشّدائد مرده إلى عوامل أقوى من الأولى في تحقيق المعجزات، والمتمثلة جملة في كون العاقبة للمتّقين، وأولى هذه العوامل الإيمان بالله، ثمّ بالدّين واللّغة والنّفس وأيضا الإيمان بالحقّ الّذي هو ميزان الكون، وقيوم على الكائنات تغدو وترجع أمامه صاغرة داخرة.

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 289.

يردّ البشير الإبراهيمي أسباب الكمال الرّوحاني والتّمام الإنساني إلى حاملي اللّغة العربية والمحافظين عليها، أولئك الّذين استمدّوا منها التّسلسل الفكري والعقلي في تصحيح العقائد، وتوثيق الصّلة بالإله الخالق في الوقت الّذي كانت مثيلاتها وسيلة إلى الكمال في أسباب الحياة الدّنيا «وذلك لأنّ لغة العرب قطعة من وجوه العرب، وميزة من ميزات العرب، ومرآة لعصورهم الطّافحة بالمجد والعلم والبطولة والسّيادة، فإذا حافظ الزنجي على رطانته ولم يبغ بها بديلا، وحافظ الصّيني على زمزرته فلم يرض عنها تحويلا، فالعربي أولى بذلك وأحقّ، لأنّ لغته تجمع من خصائص البيان ما لا يوجد جزء منه في لغة الزّنج أو لغة الصّين، ولأنّ لغته كانت في وقت ما لسان معارف البشر، وكانت في زمن ما ترجمان حضارتهم، وكانت في وقت ما ناقلة فلسفات الشّرق وفنونه إلى الغرب، وكانت في وقت ما هادية العقل الغربي الضّال إلى موارد الحكمة في الشّرق، وكانت في جميع الأوقات مستودع آداب الشّرق، وملتقى تياراته الفكرية ومازالت صالحة لذلك لولا غبار من الإهمال علاها وعاق من الأبناء قلاها، وضيم من لغات الأقوياء المفروضة دخل عليها، وإنّ لغة يصيبها أقلّ ممّا أصاب اللّغة العربية من عقوق أبنائها وحرب أعدائها لحقيقة بالاندثار والفناء ولكنّها لغة العرب»[1].

يتجلّى التّعارض بين الحجج والنّتيجة من خلال العامل الحجاجي "ما... لولا"، وذلك باعتبار اللّغة العربية بقيت صالحة لحمل لواء الدّين والعلم والفكر والفلسفة بين الشّرق والغرب، رغم كلّ ما تلقته من عقوق من طرف أبنائها، وما واجهته من حروب شنعاء كادت تفتك بها لولا الإرادة الإلهية الّتي هي أقوى وفوق كلّ الإرادات، فالعربية اختصها الله دون غيرها لتكون لسان الإسلام وهمزة الوصل بين أهل الجنّة، فكيف لها أن تندثر بقوّة وجبروت البشر ويد الإله حافظتها؟

إنّ النّتيجة المرصودة للقول عاكست المسار الاستلزامي للحجج ونحت منحى التّعارض من خلال الإمكانات الحجاجية الّتي حقّقها العامل "ما... لولا" الّذي اتخذ وجهة

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 310.

القول المنفي في تحديد مسار الحجج[1]، ويتّضح ذلك جليا في نهاية المقطع من خلال الرّابط اللّغوي "لكن" الّذي عضد وظيفة العامل الحجاجي في توجيه الحجج وجهة التّعارض، حيث لو تلقت لغة أخرى ما تلقته اللّغة العربية من عقوق أبنائها وحرب أعدائها لكانت حقيقة بالاندثار والفناء، إلاّ أنّ الوحدة الدّلالية الّتي جاءت بعد الأداة "لكن" غيّرت الوجهة الحتمية الاستلزامية نحو التّعارض في كون اللّغة العربية تحميها الرّعاية الإلهية فستظلّ وسوف تبقى شامخة على مرّ العصور صالحة لحمل لواء العلم والفكر والفلسفة، وترجمان الثّقافة بين الشّرق والغرب لا لشيء سوى لأنّها صفيّة الرّحمن في كونها لسان الإسلام.

يسلّط البشير الإبراهيمي الضّوء على أسباب تعطّل عجلة الحركة النّهضوية الجزائريّة خصوصا في جانب التّعليم مقارنا إيّاها بالنّهضات القويّة المستوفية جملة المهيّئات والأسباب قائلا: «من شأن النّهضات إذا استحكمت أسبابها في الأمم وقويت دواعيها من إلحاح الزّمان وحفز الضّرورة أن تظهر متساوقة في الأسباب والمسبّبات، غير أنّ النّاظر إلى نهضتنا نظرة استبصار يرى فيها نشوزا في بعض جوانبها، فإنّ هذا الإقبال الّذي نشاهده من أمّتنا على العلم لا يقابله إقبال آخر على البذل يكافئه ويقوم به، وهذه هي علّة العلل في ما تعانيه مشاريعنا العلميّة من ضيق ورهق، والحقيقة الواقعية هي أنّ مشاريعنا قائمة في الجانب المادّي على الفقراء ومتوسطي الحال، أمّا الأغنياء- إلاّ ما رحم ربّك- فلم يقوموا بما يجب للنّهضة من بذل إلاّ بمثل ما يقوم به الفقراء أو بقريب من منزلتهم»[2].

يظهر التّعارض في هذا المقطع بين الحجج والنّتيجة من خلال العامل الحجاجي "غير أنّ" الّذي غيّر مسار الحجج نحو التّعارض، حيث الحجّج الّتي تسبق هذا العامل يتّجه مسارها الاستلزامي نحو ضرورة التّساوق بين الأسباب والمسبّبات، فالنّهضة

---

(1) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 49.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 230.

إذا استحكمت أسبابها في الأمم وقويت دواعيها من إلحاح الزّمن وتحفيز الضّرورة تأتي بثمارها على أكمل وجه إذا أوتيت بالهيئات والمعدات على وجه التمام، إلاّ أنّ النتيجة الّتي جاءت بعد العامل الحجاجي "غير أنّ" عاكست الاتجاه الاستلزامي نحو الاتجاه المعارض أو النّتيجة المضادّة، وذلك لأنّ النّاظر المتبصر لنهضتنا يلمس في بعض جوانبها نشوزا وعدم اتفاق، وقد كانت نتيجة هذا المآل انعدام التّكافؤ بين الإقبال على العلم والإقبال على البذل، وهذا ما جعل المشاريع النّهضوية في ضيق ورهق، فما عطّل عجلة هذه النّهضة هو اقتصار قيام مشاريعها في الجانب المادي على الفقراء ومتوسطي الحال، أمّا الأغنياء وهم المعنيون برفع ودفع حراك النّهضة فإنّهم غائبون عن المهمّة إلاّ ما رحم ربّك، وهذه الفئة القليلة كان دفعها يناهز ما يدفع الفقراء أو يفوقه قليلا فقط، ولو حدث العكس لسارت نهضتنا في مسار النّهضات الّتي استحكمت أسبابها، وقويت دعائمها من إلحاح وبذل وتحفيز، فتكون بهذا متساوقة الأسباب والمسببات.

إنّ مسؤولية قيادة النّهضة والوقوف عليها أعلى وأكبر من النّهضة في حدّ ذاتها، في تحقيق مسعاها وجني الثّمار المنتظرة منها، وفي هذا الصّدد يذهب البشير الإبراهيمي إلى القول: «قد بلغنا من الاحتياط أبعد حدّ وقرأنا لكلّ شيء حسابه قبل أوانه، وكشفنا للأمّة عن كلّ شيء، ولكن الأمّة لم تقدّر الأمر كما قدّرناه فقمنا بواجبنا ولم تقم بواجبها فاللهم اشهد.

لا ننكر أنّ عشرات من المدارس العظيمة قد شيّدتها الأمّة بعشرات من الملايين تولّت الجمعيات المحلية قبضها وصرفها، ولا ننكر أنّ الأمّة في أوائل من شأنها أن تكثر فيها الجمعيات ويكثر فيها طلاب المال، وأن نتيجة ذلك الإفقار أو الملل، ولكنّنا نعلم أنّ من لوازم النّهضات يقظة الفكر، وأنّ من آثار يقظة الفكر التّنبّه لتدجيل الدّجالين والموازنة بين شعب النّهضة وتقديم الأهمّ منها على المهمّ»[1].

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 347-348.

بالإضافة إلى العوامل الحجاجية فإنّ الرّوابط اللّغوية أيضا تحقّق مسعى التّعارض بين الحجّج والنتيجة، ومن هذه الرّوابط نجد الأداة "لكن"؛ وقد تجلى التّعارض في هذا المقطع بين الوحدات الدّلالية الّتي تسبق الأداة "لكن" والّتي تليها، بحيث في الجزء الأول من المقطع نجد أن بلوغ الاحتياط عند أعضاء الجمعية في تطويق عوامل النّهضة وإحكامها ورصد كلّ حسابات الأشياء قبل أوانها، وكشف هذا المخطّط للأمّة للاحتذاء به في عملية توجيه وتسيير النّهضة لم يقابله نفس الحزم والاحتياط والحذر من لدن الأمة، ولم تقدّر الأمر كما قدّرته الجمعية، ولم تقم بواجبها المنوط بها، فلوحظ على هذه النّهضة هذا الخلل في بعض جوانبها من انعدام اليقظة الفكرية في تقدير الموازين بميزانها الحقيقي.

فالتّعارض تجلّى بين ما قامت به الجمعية من احتياط واستيفاء للواجب على أكمل وجه، وبين تخلّي الأمة عن واجباتها المنوطة بها، حيث المسار الاستلزامي يستدعي مناظرة أعمال الأمّة لأعمال الجمعية، إلاّ أنّ الحادث هنا هو العكس، فتوجّهت الحجج نحو النتيجة المضادة من خلال مسار التّعارض.

في القسم الثّاني من المقطع أيضا نلمس تعارضا بين الوحدات الدّلالية الّتي تربط بينها الأداة "لكن"، فالإبراهيمي يصرّح بالمجهودات الّتي بذلتها الأمة من خلال الجمعيات من تشييد وبناء لعشرات من المدارس ولا يبخسها حقّها، إلاّ أنّ الأمر الأهمّ في القضية هو ضرورة التّفطّن إلى ضرورة حسن التّسيير، وحسن التّصرّف حتّى لا يكون مآل هذا الجهد الجهيد الإفقار و الملل ثمّ الانسحاب؛ فالتّعارض يتجلّى في ما حقّقته الجمعيات وبين ما يجب أن تكون عليه من فطنة وذكاء ويقظة في تسيير شؤون النّهضة قصد المحافظة على هذا الصّرح المشيّد وتوخّي مساعي الدّجالين، و حتّى لا يذهب هذا الجهد هباء الرّياح العاصفة بالنّهضة من كلّ الجوانب يجب التّحلي بحسن الموازنة بين شُعب النّهضة وتقديم الأهم منها على المهم.

هكذا إذن تتحدّد معالم مسارات الحجج نحو النّتائج من خلال جملة العوامل الحجاجية الّتي تحقق الإمكانات الحجاجية للقول، هذه الإمكانات هي الّتي من شأنها

توجيه الخطاب وتحديد المسار الّذي ينبغي أن يسير فيه من خلال قيمته الحجاجية[1]، سواء مسار التّساوق وفق آلية تضامّ الحجج إلى الفئة الواحدة، ومن ثمّة تساندها في خدمة النّتيجة الواحدة، أو مسار التّعارض ومن ثمّة تعاندها في خدمة النّتيجة المضادّة، بحيث الحجج المتساندة هي تلك الّتي تساق لتعزيز النتيجة المرصودة، أمّا المتعاندة فهي تلك الحجج الّتي تساق لتعزيز نتيجتين متعارضتين[2]، كما يكون التّعارض بين الحجّة والنّتيجة المرصودة للخطاب ويتمّ كلّ من التّساند والتّعاند الحجاجين بين الحجج والنّتائج أو بين الحجج فيما بينها.

تبرز هذه السّمة للحجج من خلال العوامل الحجاجية المستعملة، والّتي تقوم بوظيفة تقييد وتحديد وتأطير الإمكانات الحجاجية للقول، وليس الرّبط بين المتغيّرات في القول مثل الحجّة والنّتيجة، أو بين الحجج المقدّمة، وبما أنّ الحجاج قائم على التّوجيه فإنّ العوامل الحجاجية من شأنها تقوية درجة هذا التّوجيه في الخطاب «لأنّ وجود بعض الصرافم في بعض الجمل يعطيها توجها حجاجيا للوصول إلى نتيجة محددة دون غيرها»[3]، وبين النّتيجة و النّتيجة المضادّة يتوقّع أو يتحدّد مسار الحجج، من هنا فالعوامل الحجاجية تتجلّى وظيفتها في تطويق الإمكانات الحجاجية للقول، ومن ثمّة إبراز قيمته الحجاجية، وهذه الأخيرة هي الّتي من شأنها تحديد المسار أو الوجهة الّتي ينبغي انتحاؤها سواء نحو التّساوق أو نحو التّعارض بعيدا عن المعنى الإخباري الّذي يحمله هذا القول.

---

(1) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 50.

(2) الراضي رشيد، الحجاجيات اللّسانية عند أمسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، ص: 28.

)3(Ducrot oswald, les mots du discours, ed Minuit, 1980, p 27.

الفصل الثاني

الحجاج البياني في الخطاب النّهضوي

- حجاجيه الأليات البلاغية في الخطاب النّهضوي
- حجاجية الأليات البيانية في الخطاب النّهضوي

1/البعد الحجاجي للإستعارة

2/البعد الحجاجي للتّشبيه

3/البعد الحجاجي للكناية

4/البعد الحجاجي للمجاز

الفصل الثاني

الحجاج البياني في الخطاب النّهضوي

حجاجية الصور البيانية في الخطاب النّهضوي

توطئة:

بعد النّقلة النّوعية الّتي عرفتها البلاغة الكلاسيكية في ثوب المعاصرة أو ما يسمى بالبلاغة الجديدة، تحوّل النظر إليها من مجرد وسائل تزيينية زخرفية إلى كونها آليات حجاجية، وتظهر قيمتها الوظيفية في بناء وتشكيل هيكل الخطاب الّذي يتغيّا التّأثير والإقناع، و"إن كانت هذه النّظرة لم تفارق قدماءنا المتنورين، فهي ليست زخرفا أو نقشا تأتي لتزين الكلام، ولكنّها فن تداولي يعطي للقول قوته الدّلالية وإصابته النّفسية تأثيرا وانفعالا واستحسانا»[1] عند المتلقّي، ولأنّه «ليست المزية الّتي تثبتها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة الّتي تدعي لها في أنفس المعاني الّتي يقصد المتكلم إليها بخبره، ولكنّها في طرائق إثباته لها وتقريره إياها»[2]، وهو ما تحتفي به النظرية الحجاجية من خلال التّركيز على طرائق إثبات المعنى الحجاجي للقول، وجعله أبلغ وأشدّ و أوكد لإبراز قيمته ومدى تأثيرها في نفسية المتلقّي.

يذهب عبد القاهرة الجرجاني إلى اعتبار الكلام ضربين «ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلت خرج زيد، وضرب آخر أنت لا تصل إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده،

---

(1) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص: 114.

(2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تعليق الشيخ محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط02، 1331هـ ص: 52.

ولكن يدلك اللفظ على معناه الّذي يقتضيه موضوعه في اللّغة، ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية نصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»[1].

فالكلام انطلاقا من هذا التقسيم حقيقة ومجاز و«المجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة وأحسن موقعا في القلوب والأسماع»[2]، وذلك لأنّ الحقيقة مؤداها اليّقين واليّقين يؤول في النهاية إلى الدغمائية والوثوقية واليّقينية الّتي تترجم تعصبا وربما عنفا، أمّا المجاز فيؤدي إلى الافتراض، والافتراض يؤول إلى الجدل والنقاش، وإلى التّعارض الخصب الّذي يترجمه الحجاج[3]، ليكون المجاز هنا الأرضية الّتي تتنشأ فيها مظاهر الحجاج من خلال رحلة البحث عن الممكن المحتمل بعيدا عن الحقيقة الّتي يطلبها البرهان ويراهن عليها، وذلك لأنّ «قوّة الحجاج في المفردات تبدو في الاستعمالات أقوى مما نحسه عند استخدامنا لنفس المفردة بالمعنى الحقيقي، لأنّ الاستعارات ذات الدور الحجاجي لها خاصية ثابتة، فالسمات المحتفظ بها في عملية التّخير الدّلالي الّذي تقوم عليه هذه الاستعارات هي سمات قيمية»[4]، مستمدة من فعله، فيكون بهذا الأسلوب الاستعاري أقدر الأساليب التّعبيرية على إمداد الخطاب بقوّة التّفرع والتّكاثر، فهو أشدّها توغلا في العمل بالآليات التّشبيهية[5]، والتّمثيلية والمجازية بشكل عام.

لأجل هذا الأمر كان سرّ تكوثر الخطاب صفته المجازية، فلا حجاج بلا مجاز[6]، لأنّ الاستعمال المجازي للقول يضفي لمسة التّخييل ويفتح باب الفهم والتأويل بين الملقي والمتلقّي، فـ«التّخييل إذعان والتّصديق إذعان، لكنّ التّخييل إذعان للتّعجيب والإلذاذ

---

(1) المصدر نفسه، ص: 202.

(2) ابن رشيق، أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا، ط05، 1401هـ/1981م، ج01، ص: 266.

(3) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص: 209.

(4) عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب، ص: 495.

(5) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو تكوثر الخطاب، ص: 295.

(6) المرجع نفسه، ص: 213.

بنفس القول، والتّصديق إذعان لقبول أنّ الشّيء على ما قيل فيه، والتّصديقات محصورة متناهية أمّا التّخييلات فلا تعد ولا تحصى»[1]، فالصور المجازية في الخطاب أداة مهمة لتحقيق الغرض الحجاجي فيه كلما اقترنت الحاجة بالإغراب وأسلوب الإشارة والتّلميح وتكريس مبدأ المفاوضة والنقاش والجدل بين طرفي التّواصل[2].

لما كان المجاز معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة[3]، فإنّ الصور البيانية كلها فروع عنه، فالتمثيل مجاز لغوي، والاستعارة تشبيه حذف أحد طرفيه، والكناية مجاز، إلاّ أنّنا في هذه الدّراسة سيكون ترتيبنا لهذه الآليات بحسب حظها من التّحليل والاهتمام في الطروحات النقدية، انطلاقا من الاستعارة الّتي كان لها الحظ الأوفر في تحليل الخطابات خصوصا الخطاب الحجاجي، باعتبارها آلية تسهم كباقي الآليات في بناء القول الحجاجي من مختلف النواحي الحجاجية الاستدلال والتأثير والإقناع[4]، ثمّ مرورا بالتّشبيه فالكناية ونختم بالمجاز بشكل عام ودوره في تفعيل الطاقة الحجاجية في القول، وتكون حينئذ وجهتنا تسير من الخاص نحو العام.

1. البعد الحجاجي للاستعارة:

الاستعارة هي نقل الشّيء من شخص إلى آخر، بحيث تكون الصفة المعارة من خصائص المعار إليه، وقد أجمع النّقاد أنها تشبيه ذكر أحد طرفيه في خضم عملية نقل الاسم عن الشّيء بين الطرفين، أمّا الصفة الحجاجية للاستعارة تبلورت مع عبد القاهر الجرجاني حين أوكلها دورا فعالا في العمليّة الحجاجيية عن طريق عمليّة الادعاء

---

(1) ابن سينا، الشفاء، ضمن أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953م، ص: 162.

(2) نعمان بوقرة، نظرية الحجاج، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا، العدد 407م، آذار/ مارس 2005م، ص: 94.

(3) علي حرب، الماهية والعلاقة "نحو منطق تحويلي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998م، ص: 22.

(4) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص: 112.

«فالاستعارة إنّما ادعاء معنى الاسم للشّيء لا نقل الاسم عن الشّيء»[1]، متجاوزا بذلك مسألة النّقل الّتي قال بها البلاغيون قبله، ويذهب إلى أنّه «ليست المزية الّتي تراها لقولك "رأيت أسدا "على قولك" رأيت رجلا لا يتميز عن الأسد في شجاعته وجرأته" أنّك قد أفدت بالأول زيادة في مساواته الأسد، بل إنّك أفدت تأكيدا وتشديدا وقوّة في إثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك لها، فليس تأثير الاستعارة إذن في ذات المعنى وحقيقته بل في إيجابه والحكم به»[2].

تتجلى حجاجية الاستعارة من هنا في طرائق توكيد المعنى الحجاجي، وإبراز قيمة القول وجعله أشدّ وأبلغ في نفوس المتلقين وليس ذات المعنى، مما جعل مزية الاستعارة تكمن في الإثبات لا المثبت من خلال خاصية الادعاء لا النّقل[3].

إنّ الاستعارة الحجاجية تقوم على مبدأي الادعاء والاعتراض في نظر الجرجاني، فأمّا الأول فيتمثل في ادعاء دخول المستعار له في جنس المستعار منه عن طريق مبدأ التّوهم، وهو حينئذ ادعاء مجانسة بين الطرفين، أمّا الثّاني فيتجلى في التّعارض من خلال نصب قرينة مانعة لهذا الدخول، لتأخذ الاستعارة هنا خاصية المعارضة[4]، فالادعاء كفعل حجاجي يستوجب إدخال المستعار له في جنس المستعار منه على وجه الحقيقة، وذلك بخلق عالم ثالث هو العالم الممكن الّذي يجتمع فيه عالمين ذي بنيتين مختلفتين، فيصير المستحيل ممكنا وتنفلت عندئذ الاستعارة من مبدأ عدم التناقض* الّذي يحتكم لقاعدة

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 280.

(2) المصدر نفسه، ص: 57.

(3) على سرحان القرشي، قلق البحث عن علاقات الاستعارة عند عبد القاهر، مجلة جذور، رجب 1424هـ سبتمبر 2003م، ج14، مج07، ص: 168.

(4) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو تكوثر الخطاب، ص: 308.

(*) مبدأ عدم التناقض يجعلنا القول الاستعاري نتصور عالما يكون فيه القول ونقيضه صادقين معا فيكون هذا العالم غير متّسق، أمّا مبدأ الثالث المرفوع يجعلنا فيه نتصور عالما لا يكون فيه القول ولا نقيضه صادقا فيكون هذا العالم غير تام [طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص: 302].

الصدق والكذب ومبدأ الثالث المرفوع[1].

انطلاق من هـذا التّقسـيم سـيكون تناولنـا لحجاجيـة الاسـتعارة في القـول الإبراهيمـي مـن خـلال خاصيتي الادعاء الاعتراض، بحيث الادعاء هنا يتغيّا فيه المدعي إثبات قوله بالمجانسة بين المستعار منه والمستعار له لتحقيق مبدأ التّأييد، أمّا الاعتراض فيكون بنصب قرينة مانعة لحدوث هذا الدخول، وبالتالي يكون هدف المدعي هنا الوصول إلى معارضة القول أو القضية القائمة قصد تفنيدها.

أ. حجاجية الادعاء في القول الاستعاري

يقدم البشير الإبراهيمي تقرير عرض حال للدين الإسلامي إبّان قوّته وعزّة عنفوانه قائلا: «كان الإسلام عزيز الجانب، منيع الحمى يوم كان يدافع عن نفسه بروحانيته القويّة، وحقائقه الواضحة، وعقائده الصّافية، وأحكامه السمحة وآدابه القويمة، وحكمه المتحكمة في العقول، وكان يدافع عنه جند من أبنائه عرضهم على ميزانه فرجحوا، واستعرضهم فنجحوا، وامتحن قلوبهم للتّقوى فتكشّفوا عن الطيب والطهر، وتلاقت العقائد الصريحة والقواعد الصحيحة على إنارة غسق الأرض بإشراق السماء، فظلّل الإسلام الكون بعدله وسماحته، وكان له في المشارق و المغارب مستقر ومستودع، وعلا بذلك على الأديان فجلّلها بالأمان وأجارها من النّسيان وجاورها بالإحسان»[2].

يزخر هذا المقطع بالعديد من الاستعارات الحجاجية الّتي تهدف إلى إحداث التّغيير في المواقف الفكرية والعاطفية عند المتلقّي[3]، وإذا كانت الاستعارة الشّعرية تتملّك السامع أكثر مما ترغمه، فإنّ الاستعارة الحجاجية تكون أكثر قهرا واقتسارا[4] من سابقتها

---

(1) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص: 302.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 136.

(3) عمر أوكان، اللّغة والخطاب، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001م، ص: 134.

(4) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص: 118.

بالنظر إلى الدور المنوط بها في مختلف الأبنية الحجاجية، لما توحي به من ثراء وتنوع في الدّلالة[1]، وإيحاءات تتغيّا من ورائها تأكيد المعنى الحجاجي وإثباته وجعله أبلغ عند المتلقّي؛ وقد وقع اختيارنا على الاستعارة الموجودة في القول الآتي "تلاقت العقائد الصريحة والقواعد الصحيحة على إنارة غسق الأرض بإشراق السماء" على سبيل الاستعارة المكنيّة، بحيث شبه الإبراهيمي العقائد الصريحة والقواعد الصحيحة وهي أشياء معنوية مقرّها الفؤاد والقلب بشيء مهمته الإنارة كالسّراج، أو المصباح، أو الشّمس، ولم يذكر المشبه به بل اكتفى بذكر لازمة من لوازمه وهي فعل الإنارة.

إنّ الاستعارة المكنية أبلغ من التّصريحية لما فيها من إعمال للفكر حتّى يأفل معه أثر النقل[2]، بين المستعار منه والمستعار له، وينجلي عندئذ مبدأ الادعاء؛ فالعقائد الصريحة والقواعد الصحيحة شيئان معنويان وليس من خصائصهما فعل الإنارة.

في هذا القول التباس بين فكرتين مختلفتين، إلاّ أن ما يزيل هذا الالتباس هو مبدأ الادعاء بحيث الادعاء كفعل حجاجي يوحي بثبات الصّفة المشتركة بين طرفي الاستعارة لتأكيد المعنى الحجاجي الّذي مفاده: إذا كانت العقائد صريحة والقواعد صحيحة فإنّ السبل تكون واضحة متجلية، وقد دل على هذا قوله: "غسق الأرض بإشراق السماء" الموحي بالوضوح التّام للسبل الحياتية، ليبلغ الادعاء في هذا الاستعمال الحجاجي مداه الأبعد في الإقناع، حتّى إنّه يصير بمنزلة قانون حجاجي يدلّل على نفسه ولا يدلّل عليه غيره[3].

إنّ المدعي هنا من خلال الاستعارة الموظّفة يبتغي تأكيد المشابهة والمطابقة إلى حدّ التّماهي بين صحة القواعد وصراحة العقائد وبين الإنارة الشّاملة لليوم ليله بنهاره الجامعة بين غسق الأرض وإشراق السماء.

---

(1) محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط01، 2008م، ص: 165.

(2) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 89.

(3) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 307.

يحاول الإبراهيمي وفق مبدأ الادعاء الّذي يعتبر «أداة من أدوات الإقناع»[1]، الاحتجاج لقضية المطابقة بين صحة العقائد الّتي هي من المعنويات وبين النور الشّامل ليس فحسب لوجهي الّيوم الليل النهار وإنّما للأرض والسماء، فالاستعارة من خلال هذا الاستعمال تحوّلت إلى حجّة قائمة عندما توسل بها الإقناع، ودعمت بها الآراء، والأطروحات[2]، فكانت عندئذ حجّة على إمكانية التّماهي بين المعنوي والمادي بين الصحيح والصريح في الجانب العقائدي وبين النور الشّامل في الجانب المادي.

راح الإبراهيمي في كلمات الواعظة إلى المعلمين مبرزا الحاجة الماسة إليهم قائلا: «إنّ حاجتنا إليكم هي أن تنقذوا هذا الجيل الناشئ من الأمية الّتي ضربت بالشّلل على مواهب آبائهم وكانت نقصا لا يعوض في إنسانيتهم»[3].

جاء القول الاستعاري في هذا المقطع على وجه التكنية، بحيث شبهت الأمية وهي شيء معنوي بالداء الّذي يضرب بالشّلل على الأطراف والقوائم فيحول دون حركتها، وأيضا شبه الشلّل باعتباره داء ينخر العظام بكونه يضرب على المواهب الإنسانية وهي من المعنويات، فالاستعارة هنا مكنية مزدوجة من خلال نسبة فعل الشلّل لحركة الأطراف للأمية، ونسبة صفة الاستفحال المرضي للمواهب والقدرات الذهنية وهي من المعنويات.

فالاستعارة باعتبارها مجازا تقوم على الجمع بين شيئين أو فكرتين انطلاقا من العلاقة التّشبيهية من أجل تقديم صورة جديدة أو مخترعة تتدخل فيها عملية التّخييل والإبداع، وتكون أجل وأبدع حين تثير الآخرين وتلامس مشاعرهم من خلال الجمع بين المختلفين والمتباعدين في لوحة ساحرة[4]، فالجمع بين الأمية وكونها تشلّ الأطراف عن

---

(1) أحمد عبد السيد الصاوي، الاستعارة في بحوث اللّغويين والنقاد والبلاغيين "دراسة تاريخية فنية" منشأة المعارف، الإسكندرية، 1988م، د.ط، ص: 86.

(2) Phillipe, Bréton, l'argumentation dans la communication, p 100-101.

(3) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 295.

(4) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص: 113-114.

الحركة جعلت المتلقّي أمام تصوير فني رائع، يبرز الخلفيات الأليمة للأمية والجهل، ويُظهر استفحالها في الذهن تماما كاستفحال الشلّل في الأعضاء فينخرها نخرا.

هذا الجمع البديع بين المتناقضات يظهر المعنى الحجاجي ويؤكده عند المتلقّي من خلال هذه المقارنة الدقيقة والمشخّصة، والمصوّرة لفعل الأمية بالأشخاص والأمم، هذا الفعل المشابه تماما لفعل الشّلل بالأعضاء فيصيرها كجدع النّخل المنقعر وفق مبدأ الادعاء القائل بمطابقة المستعار له للمستعار منه؛ وكذلك عقد المشابهة بين استفحال داء الشّلل في العظام وبين ضربه للمواهب فيصيرها حبيسة أمكنتها عن الإبداع والاختراع كفعله بالأعضاء الّتي يستفحل بها.

من خلال هذا الاستعمال الاستعاري في القول الحجاجي تزاد قوة الإثبات لهذه المطابقة بين المتضادين وكذا تقريرها والحكم بها، فالمدعي وقصد إثبات ادعائه جاء بهذه المقارنة المفارقة بين الطرفين الجامعة لهما في الآن عينه في شعرية مفارقة، توظف التّخييل والإبداع قصد الوصول إلى مراميها وإيحاءاتها، فتلامس بذلك المشاعر عند المتلقّي وتثير الوجدان وتراهن على الإقناع والإذعان.

فالمدعي هنا يريد إبراز المسؤولية الشّريفة المنوطة بالمعلمين، والمتمثلة في انتشال التلاميذ من ظلمات الأمية والجهل الّتي ضربت على آبائهم إلى نور العلم والمعرفة من خلال قوله بالإنقاذ الّذي يوحي بحدوث فعل سيء وعليهم الإسراع لإيقافه، وقصد إثبات هذا المعنى الحجاجي توسل المدعي الاستعارة كآلية من آليات الإقناع للوصول إلى الهدف المبتغى، وهو إحساس ومعرفة المعلمين بالمسؤولية المنتظرة والمرجوة منهم، ومن ثمّ العمل على إقامتها وتأديتها على أكمل وجه.

يقول الإبراهيمي في كلمته الموجهة لأولياء التّلاميذ: «لكم الحق- أيها السادة- دينا وعقلا وعادة أن توجهوا أولادكم ماداموا صغارا حيث تشاؤون من وجهات الخير، ما لم يكن في ذلك مأتم أو قطيعة رحم، فإذا بلغوا الرشد تقاضيتموهم برا ببر وإحسانا

بإحسان فإذا خرجتم في سلطتكم عن حدود الدين فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[1].

جاءت الاستعارة في هذا المقطع مكنية، بحيث شبه التلاميذ عند بلوغهم الرشد بالأجر الّذي يقبض عند إنهاء العمل من خلال كلمة "تقضيتموهم"، كما شبه العملة الّتي تقبض من دينار ودرهم وغيرها من الماديات المحسوسة والملموسة عند الأجراء بالبرّ والإحسان الّذي يلاقيه الآباء من الأولاد عند الكبر وهو من المعنويات.

فعلاقة المشابهة قائمة على الجزاء والتّحصيل، فإذا أحسن الأولياء توجيه أبنائهم وجهة الخير والصلاح كان الجزاء هنا البرّ والإحسان، تماما مثلما يتقاضى العامل أجره بعد إنهاء عمله نقدا وعملة وثوابا إذا أتقن هذا عمل، احتكاما لقاعدة هل جزاء الإحسان إلاّ الإحسان الّتي هي من الإيحاءات الدّالة عليها هذه الاستعارة.

تجلت مظاهر حجاجية هذه الاستعارة في إثبات الصفة المشتركة بين المستعار منه والمستعار له، والمتمثلة في كون الجزاء دائما يكون من جنس العمل من خلال علاقة المشابهة بين تقاضي العامل لأجره بعد إنهاء عمله تماما وبين ترقب البرّ والإحسان من الأولاد إذا أحسن الآباء توجيههم الوجهة الصحيحة الصالحة، فقد كانت الاستعارة هنا حجّة دالة على ثبات المعنى الحجاجي عند المتلقّي، بحيث هذه المقارنة بين الفعلين تجعله أمام صورة من صور الاستلزام المنطقي، فبقدر العمل يكون الأجر، وبقدر حسن التّوجيه يكون البرّ والإحسان.

يخاطب الإبراهيمي يوم الثّامن من مايو الأغر قائلا: «يا يوم، لك في نفوسنا السمة الّتي لا تمحى والذكرى الّتي لا تنسى، فكن من أية سنة شئت فأنت يوم8 ماي وكفى، وكلّ مالك علينا من دين أن نُحي ذكراك، وكلّ ما علينا لك من واجب أن ندون تاريخك في الطروس لئلا يمسحه النسيان من النّفوس»[2].

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 351.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 372.

جعل الإبراهيمي في هذا الاستعمال الاستعاري الهادف إلى الإقناع من يوم الثامن من مايو شخصا تدين له الأمة الجزائرية بدين يجب أن يقضى، وله عليها واجب يجب أن يؤدي على أكمل وجه، فأمّا الدين فقد تمثّل في ضرورة إحياء هذه الذكرى على مرّ السنون، لأنّه الثامن من ماي وكفى به شهيدا على ما حدث في جنبتيه، فعلى كلّ من ينتسب إلى هذه الأمة أن يحفره في مذكرة خياله وأن يحتفي به ما عاش من الزمن، أمّا الواجب اتجاه هذا الّيوم فقد تجسّد في ضرورة تدوين هذا التّاريخ في الطروس والصحائف حتّى لا تمتد إليه أيادي النّسيان، وهنا كانت الاستعارة أشدّ وأقوى في تثبيت المعنى الحجاجي، بحيث شبه النسيان بإنسان من خصائصه محي المكتوب المدوّن على الألواح، أمّا النسيان فإنّه يمسح المدون على النفوس على سبيل الاستعارة المكنية؛ فالتاريخ حتّى لا ينسى يجب تدوينه على النّفوس قبل الصحائف ليبقى على مرّ الدهر شاهدا على هذا الّيوم الموعود.

تجلت حجاجية الاستعارة في هذا المقطع من خلال عقد المقارنة بين الإنسان الّذي يمحي ويكتب وبين النسيان الّذي يمحي الأحداث من الذاكرة وفق مبدأ الادعاء المعتمد من طرف المدعى في جعل النسيان وهو معنوي شبيه بفعل الإنسان من خلال جارحة اليد في مسح الأحداث والوقائع.

فالإبراهيمي وقصد إحداث إدراك لقيمة التاريخ عند الجيل الناشئ باعتباره المعنى الحجاجي المبتغى من هذا الاستعمال شدّد على ضرورة الاحتفاء بهذا الّيوم إلى درجة تشخيص هذا الّيوم ومحاورته، الأمر الّذي أبرز الصفة الحوارية لهذا القول الاستعاري[1]، بحيث جعل هذا الّيوم ذاتا محَاورة لها دين وواجب اتجاه الأمة، والمدعى هنا يقوم بالتعهد على إيفاء هذا الدين وعلى القيام بهذا الواجب، وطبعا سياق الحديث هنا يشمل متلق موجود ينتسب لهذه الأمة وآخر لم يوجد بعد سوف ينتسب لهذه الأمة، وعليه أن يحمل

(1) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 231.

المشعل ويقوم بالواجب إبقاءً للعهد القائم بين جيل الثورة وأجيال الاستقلال، فمهمة كلّ من انتسب وسينتسب وسوف ينتسب إلى الأمة الجزائرية أن يسير على هذا العهد.

وقد عمد المدعي في هذه المحاورة إلى توظيف الألفاظ على وجهها المجازي لثقته بأنّها أبلغ من الحقيقة حجاجيا[1]، من خلال آلية الاستعارة الّتي تفطن العرب القدامى لقيمتها التّداولية، فجعلوا سرّ نجاحها كامن في مدى تأثيرها في المتلقّي[2]، لإثبات المعنى الحجاجي للقول وبلوغ الإقناع مداه الأبعد عند المتلقّي من خلال هذا التّوظيف الاستعاري.

تُبنى سياسة الاستعمار على مبدأ الظلم والاستبداد، حيث «إنّ الاحتقار هو الأساس الخلقي الّذي وضع عليه الاستعمار قواعده، وبنى عليه قوانينه، وإنّ ملكة الاحتقار هي الغاية في العالم الإستعماري ينتهي إليها عالمه وحاكمه ومشرّعه ومنفذه، لكنّه بعد أن تراءى العيانان عيان الفاعل وعيان القابل، لم يجد فينا قابلية للاحتقار أباها لنا عرق في الآباء أصيل، وارث من محمّد أثيل، فانقلب ذلك الاحتقار على مرّ الزمن حقدا يصهر الجوانح، وتحول بفعل الأحداث بغضا يأكل الأكباد، وكلّ ما يراه الرائي ويسمعه من البلاء النّازل علينا فذلك مصدره وهذا مورده»[3].

بيّن الإبراهيمي قضية هامة من القضايا والمبادئ الّتي يقوم عليها الاستعمار ممتطيا في ذلك استعمالا استعاريا بديعا، وهي سياسة الظلم والاحتقار إلى درجة تصويرها على أنّها ملكة بنيت عليها منذ الصغر، ويجعلها غايته في الكبر عند العالم والحاكم والمشرّع والمنفذ؛ ومن جهة ثانية يبيّن أنّ الأمة الجزائرية نمت على ملكة نبذ الظلم والاحتقار لأنّها سليلة العرق الأصيل الّذي يأبى لها ذلك، هذا العرق الّذي يمتد إلى سيد الخلق أجمعين، الّذي بعثه ربه بالحق والعدل للعالمين.

---

(1) عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب، ص: 494.

(2) محمد سويرتي، اللّغة ودلالتها "تقريب تداولي للمصطلح البلاغي"، عالم الفكر، الكويت، 2000، العدد الثالث، المجلد 28، ص: 41-42.

(3) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 402.

لما مورس هذا الاحتقار على الأمة الجزائرية المنفلتة بطبعها وجبلتها من قبضة الانصياع كان هذا الاحتقار سببا في تذكية نار الثّورة، بحيث انقلب هذا الأخير حقدا يصهر الجوانح مثلما يصهر الحديد، وتحول بفعل الأحداث بغضا يأكل الأكباد تماما كما يفعل الحيوان المفترس بفريسته.

تعددت الاستعارات في هذا المقطع من كون الاحتقار ملكة يكبر عليها الاستعمار إلى كون العرق يأبى ويرفض، إلى الجوانح الّتي تصهر وتذوب مثل الحديد وصولا إلى البغض الّذي يمارس فعل الافتراس، وكلها استعارات مكنية من خلال بروز المشبه واختفاء المشبه به وورود لازمة من لوازمه؛ وهذا التّكثيف مما هو أصل في شرف الاستعارة، حين يعمد المدعى إلى «الجمع بين عدّة استعارات قصدا إلى أن يلحق الشّكل بالشّكل وأن يتم المعنى والشبه فيما يريد»[1].

فإذا كانت الاستعارة في حدّ ذاتها حجّة فهي في هذا المقطع حجج عديدة متساندة لخدمة المعنى الحجاجي القائل "من الأزمة تولد الهمّة"، فإذا كان الاحتقار سياسة استعمارية فهو عند الشّعوب المستعمرة مثير يعمل على تذكية نار الثّورة حتّى الاستقلال أو الاستشهاد دون ذلك، ولو علم الاستعمار مخلفات هذه السياسة لأبدلها بسياسة أنجع لكنّه بليد بفكره قوي فقط بسلاحه، فقد كان عليه قبل التّفكير في استعمار الشّعوب أن يقيم تحليلا للأصلاب الّتي هي سليلة منها.

إنّ الاستعارات المتتالية في هذا المقطع غيّبت وجه الشبه بين الأطراف المتقابلة إلى حدّ التماهي والتّطابق، فكانت أكثر تأثيرا في النّفوس، وصارت أكثر قهرا لها، حيث من شأن الاستعارة أنّك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاءً ازدادت الاستعارة حسنا، حتّى أنّك تراها أغرب ما تكون إذا كان الكلام قد ألف تأليفا، وإن أردت أن تفضح فيه التشبيه خرجت إلى شيء تعافه النفس ويلفظه السمع[2]، وكذلك الأمر بالنسبة

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 62.

(2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 346.

للاستعارات الّتي بين أيدينا، فقد عمد المدعي إلى إخفاء وجه الشبه بين الأطراف، فحازت على هذا البهاء والحسن، وقد تجلت حجاجيتها في التمكّن من المتلقّي، وفق هذه الغرابة القائمة بين الأطراف، هذا التمكّن الّذي يشي به ثبات المعنى الحجاجي عند المتلقّي من خلال تصوير هذه المشاهد المختلفة والمؤثرة في لوحة فنية ساحرة، وهنا «تزدوج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع فتكون إذ ذاك أقدر على التّأثير في اعتقاد المخاطب وتوجيه سلوكه لما يهبها هذا الإمتاع من قوّة في استحضار الأشياء ونفوذ في إشهادها للمخاطب كأنّه يراها رأي العين»[1]، فتكون بهذا الازدواج إلى نفسية المتلقّي أنفذ وعلى توجيهه سلوكه أقدر.

يصف البشير الإبراهيمي مدارس جمعية العلماء المسلمين قائلا: «نجوم متألقة في ليل الجزائر الحالك منها الكبيرة ومنها الصغيرة، ولكلّ واحدة حظها من اللألاء والإشراق، وقسطها من الإضاءة لجانب من جوانب هذا الوطن الّذي طال في الجهل ليله وأقام بالأمية ويله.

حياة الأمم في هذا العصر بالمدارس- ما في هذا شك- إلاّ في قلوب ران عليها الجهل، وغان عليها الفساد، ونفوس ختم عليها الضلال، وضرب على مشاعرها المسخ، وطال عليها الأمد في الرق فصدئت منها البصائر وعميت الأبصار فتغير نظرها في الحياة ووسائلها فرضيت بالدون ولاذت بالسكون»[2].

استهل الإبراهيمي هذا المقطع باستعارة تصريحية شبه فيها المدارس بالنجوم المتألقة في ليل الجزائر الحالك قاصدا بذلك الاستعمار، وشبه تفاوت المدارس في عطاءاتها بتفاوت النجوم في الإنارة لجوانب هذا الوطن، الّذي طال في الجهل ليله بسبب طول عمر استعماره الّذي أقام بالأمية ويله.

---

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب/لبنان، 2000م، ط02، ص: 38.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 283.

في هذا الاستعمال الاستعاري لسنا أمام معنى حقيقي والآخر مجازي يعتبر ترجمة له، بل نحن في الحقيقة أمام معنى جديد نابع من تفاعل السياقات القديمة لكلّ طرف من طرفي الاستعارة داخل السياق الجديد الّذي وضعت فيه الصّورة الفنية[1]. والمعنى الحجاجي القائم في هذه الصّورة تجسّد في تصوير الاستعمار على أنّه ليل حالك شديد السواد، محيا بذلك إلى مخلفاته من جهل وأمية أقامت ويل هذا الوطن، ومن هذا التّصوير تبرز عندئذ قيمة المدرسة ودورها في تنوير الأمم والشعوب.

ينتقل الإبراهيمي في القسم الثاني من المقطع إلى تبيين قيمة المدرسة عند الأمم قاطبة مستثنيا من ذلك فئة ذات قلوب ران عليها الجهل و غان عليها الفساد، ونفوس ختم عليها الضلال، وضرب على مشاعرها المسخ، وطال عليها الأمد في الرق فصدئت منها البصائر، معتمدا في هذا الاستعمال على الاستعارة المكنية في توصيف هذه الفئة، بحيث جعل من الجهل ستارا غطى قلوبها من خلال الفعل "ران"، وجعل من الفساد شيء يكتسح من خلال الفعل "غان"، وجعل الضلال مفتاحا يختم على نفوسها، فمسخت مشاعرها وصدئت بصائرها كما يصدأ الحديد، إلى درجة تغير نظرها للحياة ووسائلها، فإذا كانت الأنفس مجبولة على الرضا بالأعلى فإنّها هي رضيت بالدون، وإذا الشخص العاقل يلوذ بالفرار فإنّها لاذت بالسكوت.

إنّ الآليات الاستعارية في هذا القول الحجاجي لم تقف عند حدود الّتمثيل أو المشابهة بين فكرتين أو موضوعين، بل تحول البناء الحجاجي بكامله إلى بناء استعاري يستدعي فيه المعنى الأول معنى ثانيا، اعتمادا على المقوّمات الأساسية في العمليّة الحجاجية من مقام ومستمع ومقتضيات تداولية الّتي تشكل هيكل الخطاب[2]، بحيث الحديث عن دور المدرسة في مجابهة الظلم والاستبداد والجهل والأمية استدعى الحديث

---

(1) جابر عصفور، الصّورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1992م، ط03، ص: 272.

(2) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص: 121.

عن قيمتها، ومكانتها في ازدهار الأمم والحضارات ورقيها، وقصد إثبات هذا الدور عند المتلقّي استدعى الأمر الحديث عن فئة لم تفقه قيمتها، وجعل يفصل في خصوصية هذه الفئة، مما جعل البناء الاستعاري بأكمله لهذا المقطع متسلسلا مترابطا متساندا في خدمة النتيجة المرصودة.

فالإضافة إلى مبدأ الادعاء بين مطابقة المستعار منه والمستعار له خلصنا إلى مبدأ الاستدعاء أو التّداعي بين الاستعارات فيما بينها لخدمة المعنى الحجاجي المبتغى تثبيته عند المتلقّي من خلال توظيف عدّة استعارات متساوقة في خدمة النتيجة، لتزداد القوّة الحجاجية للقول بفعل هذا التّكثيف المعتمد في القول الاستعاري، وذلك لإثبات المعنى الحجاجي المتمثل في كون حياة الأمم في المدارس والمعاهد وأن العلم نور والجهل ظلام.

لنخلص في نهاية حديثنا عن حجاجية الاستعارة وفق مبدأ الادعاء من خلال النماذج المدروسة إلى القول أنّ الاستعارة من الوسائل اللّغوية الّتي يستغلها المتكلم للوصول إلى أهدافه الحجاجية، بل إنّها من الوسائل الّتي يعتمدها بشكل كبير جدا مادمنا نسلم بفرضية الطابع المجازي للغة[1]، وأيضا من المعالم الّتي تحدّد حجاجية الاستعارة طريقة رصفها في سياق الكلام، بحيث الجمع بين العديد من الاستعارات المتساندة لخدمة نتيجة بعينها هو من شرف الاستعارة، كما تبرز أيضا حجاجيتها من خلال الصور الجديدة المبتكرة على إثر التّداخل والتّفاعل بين الطرفين في السياق الجديد.

ب. حجاجية الاعتراض في القول الاستعاري

يتمثّل الاعتراض في تفنيد دعوة كانت قائمة بالحجج والبراهين المقدّمة، ويتجلى البعد الحجاجي لآلية الاعتراض في تلك الوسائل المعتمدة كالاستعارة ومدى قوّة معارضتها .

---

(1) أبو بكر العزاوي، نحو مقاربة حجاجية للاستعارة، مجلة المناظرة، المغرب، السنة الثانية، العدد 04، شوال 1411هـ/ مايو 1991م، ص: 81 .

من الّتدليسات والتمويهات الّتي عمدت إليها الحكومة الفرنسية لإبقاء المساجد والأوقاف في قبضتها قضية فصل الدين عن الحكومة، الّتي بقيت مجرد حبر على ورق لم تبارح مكانها، والأصح في القول أنّها ولدت ميتة، فقد «تغير الكون وما فيه ولم تتغير الحكومة الجزائرية في نظرتها إلى الدين الإسلامي والمسلمين، فالدين الإسلامي مملوك للحكومة الجزائرية تحتكر الـتّصرّف في مساجده ورجاله وأوقافه وقضائه، وقضية فصل الدين عن الحكومة معلقة بين الأرض والسماء لا يهبط بها إنصاف ولا يصعد بها عدل، واقفة بين حكومة فرنسا وحكومة الجزائر موقف المتنافس، تلك تحكم بالفصل قولا وهذه تحكم بالوصل فعلا، وهي تماطل في الفصل لأنّها لا تريده، وهي تهيئ الوسائل لتعطيل تنفيذه، أو لجعله صورة بلا حقيقة، وجسّد بلا روح، وهي تمتلك من وسائل التّعطيل مجلسا يقدّم البحث في مرتباته وألقابه على البحث في مصالح الأمة، الّتي لم تكن لها في تكوينه رأي ولا في انتخابه حرّية»[1].

من شروط الاعتراض أنّه فعل استجابي لا ابتدائي، يصدر من صاحبه كرد فعل على قول خصمه أو فعله[2]، فالإبراهيمي في هذا المقطع يعترض على تصرف الحكومة الفرنسية و بتواطئ من الحكومة الجزائرية المصطنعة حيال قضية فصل الدين عن الحكومة، فقد تغير الكون وما فيه ولم تتغير نظرة الحكومة اتجاه الدين الإسلامي والمسلمين، فقد بات الدين مملوكا محتكرا في أوقافه ورجاله وقضائه للحكومة رغم أنّها تدعي عكس ذلك.

قصد إقامة الحجّة على هذا الاحتكار توسل الإبراهيمي استعمالا استعاريا تجلى في قوله: "قضية الفصل معلقة بين السماء والأرض لا يهبط بها إنصاف ولا يصعد بها عدل" للتّدليل على أنّ هذه القضية باتت حبيسة أدراج المكاتب، رهان تنافس بين فصل

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 78.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 43.

قولي ووصل فعلي بين الحكومتين، إلى درجة تشبيه هذه القضية بالصورة بعيدا عن حقيقتها وبالجسد الميت المفارق لروحه على سبيل الاستعارة المكنية.

فقول الإبراهيمي بتعلق قضية الفصل بين السماء يوحي باستحالة تنفيذها على أرض الواقع والقرينة الدّالة على ذلك قوله لا يهبط بها إنصاف، ولا يصعد بها عدل لبعد هاتين الصفتين عن أخلاف المستعمر، كما تجلت خاصية الاعتراض على دعوى فرنسا أمام الرأي العام بتشريع هذا الفصل من خلال قرينة "قولا" أي هذا التشريع مجرد لغو وتدليس، و الأدل على هذا التّدليس تواطؤ الحكومة الجزائرية، و مقابلة هذا الفصل القولي بالوصل الفعلي، ثمّ يأتي الإبراهيمي بحجّة أخرى أقوى تتمثل في عدم تواني الحكومتين في تعطيل هذا المشروع المزعوم، والتّماطل في تنفيذه إلى درجة أنّها نصبت مجلسا لم يكن في تكوينه رأي للجزائري، ولا في انتخابه حرية له، مهمته الأساسية التّعطيل فحسب.

فقد تجلت مظاهر الحجاج وفق مبدأ الاعتراض في طريقه توسل الاستعارة للتمكّن من دحض الحجج القائمة بإقامة حجج أقوى منها، وقد جيء بالاستعارة في حدّ ذاتها لتبيان الأمور على حقيقتها دون زيف يذكر.

يرد الإبراهيمي الحالة المزرية الّتي آل إليها حال المعلمين في المدرسة الجزائرية إلى اقتصار مواردها المالية على الفقراء "ولو كان لمدارسنا مدد ثابت من الأغنياء وحق الله في أموالهم لجعلناه بعض ما نبني عليه في التّوسع على المعلمين وإزاحة بعض عللهم، ولكنّنا هززنا هؤلاء الأغنياء بما يهتز به الكرام فلم تسقط منهم ثمرة، ورقينا لعاهة الشحّ فيهم باسم الله وباسم الدين والوطن، وناشدناهم الله في هذا الجيل المقبل أن يحل به ما حل بهم من جهل يصحبه هوان، يصحبه شر مستطر، فلم ينزل عفريت بخلهم لرقية، وبقيت موارد المدارس لغيبة الأغنياء عن ميدان البذل محدودة مقترة، تتراجع ناضبة، حتّى أصبحت لا تبل من جفاف ولا تقوم بكفاف، وإذا لم يكن الغيث هاميا فلا ترج أن يكون

النبت ناميا»[1].

لتوصيف حالة الإدبار الّتي لقيتها المدارس من أصحاب الأموال استعان الإبراهيمي بهذا الاستعمال الاستعاري عله يهزّ ويلين القلوب اتجاه هذا العمل الجبار، فشبه الشحّ بمرض استفحل عند الأغنياء، وصعبت مداواته عضويا كأنّه مس يحتاج لرقية، فعقد مقارنة بليغة بين الشحّ الّذي هو صفة من صفات الإنسان البخيل وبين مس تلبس صاحبه وتغشاه وعسر على الراقي مداواته، وراح ينشده بكلّ آيات الرقية باسم الله وباسم الدين وباسم الوطن، فلم ينزل عفريت هذا البخل لرقية على سبيل الاستعارة المكنية.

يتجلى الاعتراض في هذا الاستعمال الاستعاري في موقف الإبراهيمي من هذا التّصرف ونبذه عند الأغنياء، والمتمثل في عاهة الشّحّ، ومحاولة توجيههم إلى البذل مستدعيا في ذلك عدّة قيم ومبادئ منها أن هذا المال الّذي هم مسؤولون عنه لله حق فيه ووقائع منها إذا كان جيلهم قضى ليه ونهاره في الجهل والأمية وعان ما عان من ويلاتهما فكيف يرضى أن يحل بأبناء هذا الجيل ما حل بهم، ويمتنع عن البذل والعطاء في سبيل محو هذه الآفات، وراح المدعي يناشدهم باسم الله والدين والوطن أن يبتعدوا عن هذا إلاّ أنّهم تصاموا عن الحق كبقر بني إسرائيل.

فالإبراهيمي من خلال هذا الاعتراض يحاول هزّ الأنفس للتخلي عن عاهة الشحّ، بكلّ ما أوتي من حجج دامغة تجسّدت الأولى في تمثيل الشّحّ لديهم بمس يتلبس صاحبه موحيا بذلك إلى استفحال وتجذّر هذه العاهة فيهمن إلى درجة أن عفريت بخلهم أبى النزول لشدّة غطرسته لأي رقية، ليجعل الإبراهيمي المتلقّي أمام انبهار عجيب بهذه الحالة الّتي وصل إليها الجزائري الغني، الّذي يعرف أنّ في ماله حق لله يجب أن يؤديه، كما بدا مستهترا بما سيؤول إليه هذا الجيل وهو الّذي يعلم ويلات الجهل والأمية الّتي عاش وقائعها لكنه لم يعتبر، فإذا لم يهتز لهذا كلّه فقد ران عليه الجهل وختم عليه الضلال.

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 307.

من خصائص فعل الاعتراض أنّه فعل تقويمي بحيث المعترض يتخذ من الفعل أو القول العارض موقفا ملتزما وموجها[1]، والإبراهيمي من خلال هذا الاعتراض ينبذ هذا التصرّف الشنيع من أغنياء الأمة الجزائرية ألتي تعرف حق اللـه أولا، وتعي ويلات الأمية والجهل فكيف تسمح بتكرار هذا الشريط على فلذات أكبادها، ومن خلال هذه الملامسة للمواطن الحساسة يحاول الإبراهيمي توجيه تصرّف الأغنياء الوجهة المعاكسة للوجهة القائمة من خلال البعد الحجاجي المبتغى تحققه وفق هذا الاستعمال الاستعاري.

تجلت حجاجية الاستعارة وفق مبدأ الاعتراض في طرق وأساليب دحض الحجج القائمة بحجج أقوى منها من خلال التّعويل على المستعار منه سواء صرّح به أو أضمر وغالبا ما يقترن هذا الطرف بالتّوجيه العملي للاستعارة من خلال الحال والمقام بنسق من القيم العليا، إذ ينزل منزلة الشاهد الأمثل والدليل الأفضل، فتكون الاستعارة بذلك أدعى من الحقيقة للتحريك همّة المتلقّي إلى الاقتناع بها والالتزام بقيمتها، فالمستعير يقصد تغيير المقاييس الّتي يعتمدها المتلقّي في تقويم الواقع والسلوك[2]، وأن يتعرّف على هذا القصد من المدعي وعلى معنى كلامه، فيكون هذا التعرف سبيلا لتغير وجهته صوب وجهة المدعى ويتبنى قضيته بعد أن يتم اقتناعه ببطلان قضيته القديمة.

2. البعد الحجاجي للّتّشبيه والتّمثيل

يفرق عبد القاهر الجرجاني بين التّشبيه والتّمثيل من خلال علاقة العامّ بالخاص قائلا: «اعلم أنّ التّشبيه عام والتّمثيل أخص منه، فكلّ تمثيل تشبيه وليس كلّ تشبيه تمثيلا»[3]، في الوقت الّذي يرى ابن الأثير أنّهما شيء واحد لا فرق بينما، وأنّ هذا الأمر

---

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 43.

(2) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو تكوثر الخطاب، ص: 02-03.

(3) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 84.

في غاية الظهور والوضوح[1]، وبعيدا عن إمكانية تحقق هذا الفرق من عدمه نحاول استكناه البعد الحجاجي الحاصل للقول جراء توظيف هذا الوجه البلاغي بشكليه العامّ والخاص على حدّ السواء.

يرى البشير الإبراهيمي أنّ الدستور الجزائري المزعوم الّذي نصبته فرنسا من ثلّة من أتباعها المنتسبين إلى الجزائر أنّه لا جدوى منه، ولا فائدة، وذلك لأنّ «الشّعب الجزائري لا ينتفع بنتائج شيء لا رأي له في مقدّماته، وأنّ الدّستور الجزائري على نقصه واختلاله لم يكن للأمة فيه رأي فكيف يجيئ منه ثمرة؟ أو ينتفع منه بنتيجة، وإنّ المجلس الّذي انبثق عنه ناقص بنقصه مختل باختلاله، وقد جالت الأيدي في تكوينه فجاء كالمولود سقطا ليس فيه شيء من خصائص الحياة فكيف ترجى منه حياة»[2].

جاء الإبراهيمي بالتّشبيه في هذا الاستعمال الحجاجي بغرض إقامة دعوى مفادها أن الدستور الجزائري في قيامه يشبه تماما المولود على غير العادة أو سقطا لم يكتمل بعد نماؤه، ولم ينزل في غير وقته المحدّد، وعليه فحياته ميؤوس منها لافتقاره لخصائص الحياة وهي الاكتمال الفيزيولوجي والزمني المعتاد.

تمّ عقد الصّلة بين هذين الصورتين ليتمكّن المدعي من الاحتجاج وبيان حججه[3]، على أنّ قيام الدستور الجزائري قيام غير منتظر منه نتيجة مرجوة أو ثمرة منتظرة، والدّليل على ذلك هو المشبه به، حيث مثلما لا ينتظر حياة من مولود سقطا افتقد كلّ خصائص الحياة فإنّه كذلك لا ينتظر خير من هذا الدّستور الناقص المختل؛ ثمّ يأتي المدعى على تبرير هذه الصّلة بين الادعاء والدليل، أو بين المشبه والمشبه به من خلال وجه الشّبه القائم بين الطرفين، حيث مثلما لا يرجى حياة من مولود سقطا لافتقاره لخصائصها تماما مثل الدستور الّذي لم يكن للجزائري الحرّ رأي في تكوينه، فلا

---

(1) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، 1965م، ص: 153.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 79.

(3) عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب، ص: 497.

ينتظر عندئذ أن يأتي بنتيجة مرضية، لأنّ الشّعب الجزائري لا ينتفع بنتائج شيء لم يكن له فيه رأي، وأن تغيّيب الأمة الجزائرية حين تشريع هذا الدستور هو الأمر الّذي جعله مختلا وناقصا، ومن ثمّة كان المجلس الّذي انبثق عنه ناقصا بدوره لخلوه من رأي جزائري حرّ، وإن وُجد صوت جزائري فاعلم أنّه مسير غير مخيّر من طرف فرنسا.

كانت نتيجة كلّ هذه الأسباب إيجاد دستور مختل وناقص، وقد مُثل له بالمولود سقطا و«التّمثيل إنّما يصار إليه لكشف المعاني وإدعاء المتوهم من المشاهد، فإنّ كان المتمثل له عظيما كان المتمثل به مثله، وإن كان حقيرا كان المتمثل به كذلك»[1]، فالدستور هنا هو ذلك المختل الوهن الضعيف، وغير النافع وغير الهامّ للأمة، وما عطف عنها من الدّلالات التّحقيرية الّتي دلّت عليها باختصار جملة "المولود سقطا" المبينة لقمّة الخسارة والضعف وغيرها من المعاني الّتي استدعتها حال الممثل له.

فالبعد الحجاجي لهذا الاستعمال المجازي للّغة تجلى في حسن التّمثيل لهذا الدّستور المنقوص المختل بصورة وهيئة المولود سقطا، الّذي ليس فيه شيء من خصائص الحياة فكيف يرجى منه الحياة، وذلك بغية تأكيد المعنى الحجاجي المقصود من وراء الاستعمال، وهو ما بني على باطل فهو باطل، وأنّ فرنسا مادامت دخلت الجزائر بنية الاستعمار فلا يرجى منها خير، سواء شرّعت دستورا، أو نصبّت حكومة تدعي أنّها جزائرية، فكلّ ما يجيء من طرفها لا يخدم سوى مصلحتها.

اعتمد المدعي في تبيان هذا المعنى، وتثبيته عند المتلقّي على آلية التّشبيه معتبرا في ذلك المشبه هو الدعوى في حدّ ذاتها، والمشبه به هو الدّليل القاطع، والبرهان السّاطع على صحّة هذه الدّعوة، وذلك بعقد الصّلة بين الطرفين في الوجه الجامع بينهما كقرينة دالة على وثوق الصّلة بين الدّعوة والدّليل، لتتمظهر هنا مزيّة التّمثيل والتّشبيه في طرائق

---

(1) الزركشي، بدر الدين محمّد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط02، د.ت، ج01، ص: 488.

إثبات المعنى دون المعنى نفسه[1].

عانت الأمة الجزائرية ما عانت من ويلات الجهل والأمّية، وسارت فيها ما قدّر اللـه لها أن تسير إلى أن فتح اللـه عليها من لدنه، فأفاقت من غفوتها بإذنه، ونهضت من كبوتها بقوّته، وأقبلت على العلم والتّعلّم، وتمنت فرنسا الحقود أن لا يحدث هذا أبدا، لكنّه حصل بإذن القاهر فوق عباده، فأحست بالخطر المحدق بها فغيّرت السياسة إلى محاولة التّدخل في التّعليم العربي، وشغل الفرد الجزائري عنه ببرامجها، لتظفر بأمل يبقيها على رأس التّعليم العربي، وظهرت بمظاهر خداعة وآمال وهمية من إحداث مناصب عمل لمن يتمّ تعليمه عن طريق برنامجها المحشو بالدسائس، إلاّ أنّ اللـه أيقظ لهذه الأمة عقولا أنارت لها السبيل وراحت منادية :«فلتحذر الأمة هذه المظاهر الغرّارة فإنّها كالسراب يخدع الظامئ ولا يرويه وإنّ مثل الحكومة كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إنّي بريء منك»[2].

يجعل الإبراهيمي محاولة فرنسا تضليل الشّعب الجزائري، وأنّها جاءت لإنقاذه من غيابات الجهل والأمية، وأنّها محضّرة العالم جاءت لتسير به إلى مصاف التّحضر والتّعلم كمثل الشيطان يدعو الإنسان للكفر ولما يكفر يتبرأ منه.

تجلى الوجه الجامع بين أفعال الشيطان وأفعال فرنسا في كون أنّها أول ما حاربته في الجزائر عند دخولها هو المساجد والكتائب والمدارس لتجهيل الشّعب الجزائري وطمس هويته، فكيف تأتي الّيوم وبعد أن أفاق بإذن الواحد الأحد ببرامجها المكثّفة وأساليبها الإجبارية في تعليم الفرد الجزائري؟ لولا دسيسة تبتغيها وهي إبعاده عن اللّغة العربية والدين، وشغله ببرنامج ليس منه طائل سوى تعلم كلمات يلوكها فيفهم على المستعمر أوامره وزمجرته، ولخوفها من جهة ثانية على مستقبل بقائها في الجزائر إذا عاد

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 56.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 273.

الفرد إلى اللّغة العربية والدين الإسلامي، فيشحن منها قرائحه ويشحذ هممه، فجاءت على إثر هذه التّخوّفات بوعود كاذبة فقط لشلّ حركة التّعلم العربي.

تتجلى قدرة التّمثيل الحجاجية في إحداث الاستمالة والتّأثير عند المتلقّي جراء عقد الصّلة بين الطرفين، «فالتّمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته كساها أبهة وكساها منقبة، ورفع من أقدارها وشبّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النّفوس لها، ودعا القلوب إليها واستثار لها من أقاسي الأفئدة صبابة وكلفا، وقسر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفا، فإذا كان مدحا كان أبهى وأفخم، وإذا كان ذما كان مسه أوجع وميسمَه ألذع، وإن كان حجاجا كان برهانه أنور وسلطانه أقهر وبيانه أبهر»[1].

إنّ التّمثيل الموجود في هذا المقطع يتغيّا البعد الحجاجي من خلال البرهنة على وجه المقارنة بين فرنسا صاحبة الادعاءات الكاذبة الّتي لا حقيقة من ورائها وبين وعود الشيطان للإنسان، وقد وقع اختيار صورة الشيطان للتّمثيل لهذه الوعود الكاذبة، لأنّه أكبر عدو للإنسان دل سيدنا آدام بغرور حسدا من نفسه ولا يزال يزل أقدام الضعفاء إلى يوم الدين وكذلك فرنسا المستعمرة، وقد كان التّمثيل لفرنسا المستعمرة بأفعال الشيطان أقدر صورة على تأدية المعنى الحجاجي، فكانت أقوى دليل وأبهر برهان على الغرور، وأقهر بيان على أن هذه الوعود مجرد سراب لقلوب المتلقين، وقد مثّل الإبراهيمي لأفعال فرنسا بهذه الصورة فأحسن تصويرها، وبلغ بهذا التّصوير أقاصي الأفئدة فاستثارها، وذكّى نارها وضاعف قوّتها في تحريك النّفوس لها، فاستجلب لها صبابّة وكلفا وقسرا، وهذا أقصى ما يبتغى من أساليب القول الحجاجي في تحريك النّفوس، والتمكّن منها قسرا وقهرا وفق طرائق إثبات المعنى الحجاجي المنتهج.

كثيرة هي مزاعم فرنسا وادعاءاتها من قبيل كونها رافعة راية حقوق الإنسان ومشرّعتها، وزعيمة حرية الأديان وحاميتها، والأستاذة العالمة والواضعة لمعاني

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 85-86.

الديمقراطية وكلّ ما عطف عليها، إلاّ «أنّ الديمقراطية عند حكومة الجزائر كصلاة المنافقين، لا تزكي نفسا ولا تنهى عن فحشاء، وتفضلها صلاة المنافقين بأنّ فيها من الصلاة مظهر الصلاة، فإنّ الديمقراطية عند الأمم الّتي تنتحلها وتزعمها لنفسها تتجلى في عدّة مجالس أرفعها الانتخاب، فهو عندهم العنوان الواضح للحرية، والبرهان اللائح على إطلاق الإرادة، والميزان العادل لاختيار الشّعب»[1].

استدعى الإبراهيمي في هذا الاستعمال الحجاجي آلية التّشبيه لإقامة الحجّة على أنّ الديمقراطية في الجزائر مجرد شعارات كاذبة لا أساس لها من الصحّة، ولا حقيقة لها ملموسة على أرض الواقع، بل مجرد أوهام مهوسة، وذلك لعقد وجه المقارنة والمشابهة بين هذا الادعاء وبين أقدر صورة على توصيفه، وقد تجسّدت هذه الصّورة في هيئة صلاة المنافقين؛ فإذا كانت الصّلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فإنّ صلاة المنافقين لا تقدّم ولا تأخر شيئا في إقدامهم عن الفحشاء وإصرارهم على المنكر، وإدبارهم عن المعروف، فكذلك هي حال الديمقراطية في الجزائر فإنّها كلّ شيء عدا الديمقراطية في معانيها الموضوعة عند منتحليها، لأنّ الديمقراطية الحقة تشي بها عدّة مجالات تتموضع فيها، أرفها الانتخاب فهو عنوانها وسبيلها الجلي نحو الحرية والاختيار العادل للشّعب، فأين إذن حرية الانتخابات في ديمقراطية الجزائر المزعومة؟.

تجلى البعد الحجاجي لآلية التّشبيه في إحداث علاقة المشابهة بين الديمقراطية المغشوشة وبين صلاة المنافقين، وإن كانت هذه الأخيرة تفوقها وتفضلها على الأقل في المظهر، حيث حتّى مظهر هذه الديمقراطية غاب عن العيان فكيف بالباطن وما حاله وما الّذي يحمله؟

تبرز قيمة القول الحجاجي أكثر لآلية الّتشبيه في حكم المتلقّي على علاقة المشابهة القائمة، ونسبة المطابقة الحادثة بين الطرفين، لأنّ «نظرة الذهن في الحكم التّمثيلي تتعلّق بالعلاقات ونسب التّشابهات وحدها، وليست للتّشابهات أي قيمة عندما لا تسجل

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 382.

علاقات في نظام الوقائع الّذي ينطبق فيه التّمثيل»[1]، لأنّ نسب التّشابهات هي الدّليل القاطع على صحّة الدّعوة من عدمها، من خلال متانة العلاقات المحدثة بين الطرفين، وانطباقهما على نظام الوقائع حيث ظهور الطرفين على أنّهما شيء واحد في صفة المشابهة من شأنه تذكية المعنى الحجاجي المراد التّمثيل له عن طريق إدنائه وتنزيله في مشاهد كأنّها صورة طبق الأصل عنه.

ضروب من الوهم والهذيان لاحت على سماء الأمة الجزائرية حين خرجت فرنسا بعون منها منتصرة على النّازية، حيث «ظنّ الجزائري الّذي شارك في الحرب بماله وبحاله، وبمهجته- كما ظنّ كلّ النّاس- أنّه واصل إلى مراده، ومتقاض أجر جهاده وأنّ الحرب وهي نار نقت القلوب من الدغل، لكن الاستعمار كان كعقرب الشتاء تحس وإن لم تتحرك، فسجل تلك الأصوات المطالبة بالحرّية وأسرّ المكيدة في نفسه إلى يوم النّصر الأخير وأتى بها شنعاء صلعاء في حوادث 08 ماي 1945، وانطوى اليوم الّذي أرخوا به لانتصار الديمقراطية بتسجيل أكبر انكسار للديمقراطية»[2].

استدعى الإبراهيمي في هذا المقطع صورة "عقرب الشتاء" الّتي من خصائصها أن تكون يقظة وإن لم تبدِ ذلك في مظهر تحركها، بل تترك الحركة إلى أن يحين وقت اقتناص فريستها، للتّمثيل لصورة المستعمر، حيث فرنسا الحقود حينما خرج الجزائريون للاحتفال بنصرها على الألمان، ورفع راية الديمقراطية المنادية بها، قد كان من وراء هذا الخروج ابتغاء تقاضي حقوقهم جرّاء مشاركتهم في هذه الحرب الّتي لا ناقة لهم فيها ولا جمل، حيث تريثت فرنسا عند هذا الخروج عن المواجهة، وراحت تسجل أسماء كلّ المطالبين بهذه الحقوق ودبرت المكيدة وأتت بها شنعاء صلعاء، وحدث ما حدث في معركة الثامن من مايو 1945.

---

(1) بناصر البعزّاني، الصّلة بين التّمثيل والاستنباط، ضمن التحاجج "طبيعته ومجالاته ووظائفه"، تنسيق حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 1427هـ/2006م، ط01، ص: 29.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 401.

في التّشبيه الثاني عقد الإبراهيمي الصّلة بين فضاعة المكيدة وبين كونها صلعاء لا شعر لها للدّلالة على انعدام الرحمة والشفقة فيها، فإذا كانت علاقة المشابهة في التّشبيه الأول تتجلى في طريقة إحكام إخفاء المكيدة بين الطرفين "العقرب والمستعمر" فإنّ علاقة المشابهة في الثاني غير واضحة تماما بين المكيدة الشنعاء وبين كونها صلعاء، حيث التّمثيل في العلاقة الثانية «طريقة حجاجية تعلو قيمتها على مفهوم المشابهة المستهلك، حيث لا يرتبط التّمثيل بعلاقة المشابهة دائما، وإنّما يرتبط بتشابه العلاقة بين أشياء ما كان لها أن تكون مترابطة»[1]، ويأتي عقد الصّلة بين الطرفين المتنافرين لتوطيد العلاقة، بل لإحداثها وجعلها متآلفة ليبرز ويعزّز البعد الحجاجي المبتغى من وراء هذا الاستدعاء.

لإقامة الحجّة على ما وصلت إليه حال الأمة الجزائرية من غياب للعدل، وانتشار للاستبداد يدعو الإبراهيمي النظر إلى بعض الجوانب الّتي جسّدت الاحتقار بكلّ معانيه الخفية والجلية قائلا: «ارجع البصر في الدنيا وقوانينها الّتي يسوسنا بها الاستعمار تجد ذلك المعنى لائحا في كلّ حرف منها، فائحا من كلّ كلمة من كلماتها، واضحا في كلّ تأويل من تأويلاتها، بينا في كلّ تطبيق من تطبيقاتها، انظر إلى قوانين الانتخاب وهو عصب الحياة وسلاح الدفاع تقع أول نظرة منك على احتقار مفضوح بشواهده، وهو وجود صندوقين لأمتين لم تقعد بأولاهما قلّتها، ولم تغن عن أخراهما كثرتها، ولا معنى لذلك إلاّ وجود طائفتين: سيدة ومسودة، ثمّ أنظر إلى التّفاصيل في الكم والكيف والإجراءات وتحكم الإدارات في الإرادات تجد تصداق ما قلناه كالشّمس ليس دونها حجاب»[2].

قام المدعي في هذا المقطع للاحتجاج على حال الأمة الجزائرية بتقديم جملة من الشّواهد بمختلف الألفاظ الدّالة على المعنى الحجاجي الواحد، وهو غياب العدل وانتفاؤه من إمبراطورية الاستعمار الفرنسي، ثمّ استدعى آلية التّشبيه كدليل واضح

(1) Perleman, Traité de l'argumentation, p: 50.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 403.

صريح على صحّة دعواه، وقد عقد الصّلة بين صحّة الادعاءات و بين الشّمس الّتي ليس دونها حجاب في الوضوح والجلاء، وهي أقوى دليل على تصديق ما قال، لأنّ الصبح لا يحتاج إلى دليل، ومن عاش وعايش الاستعمار استغنى عن الدّلائل والبراهين على جبروت الاستعمار. تجسّدت طرائق إثبات المعنى الحجاجي في هذا المقطع من خلال حسن الألفاظ المنتقاة واختلاف دلالاتها على المعنى الواحد، فترصّعت إثر ذلك المعاني في القلوب والتصقت بالصدور، وازداد حسن وطلاوة المعنى الحجاجي أكثر بضرب الأمثلة والتّشبيهات المجازية[1]، الّتي كانت بمثابة الدّلائل الواضحة على كلّ الشّواهد الواردة في القول، وعليه فالتّشبيه في هذا المقطع لعب دور الدليل على صحّة الشّواهد المقدّمة، ومن ثمّ تعزّزت وظيفته الحجاجية في كونه الأقوى برهانا على صحّة الدّعوة بأكملها.

اتخذت فرنسا صورتين اثنتين تجسّدت الأولى في تلك الّتي «يندمج التّاريخ بصحائفها البيضاء في العلم والعرفان ويتغنى بروائعها في الأدب والفن، ويتحدث عن وقائعها في تحرير نفسها من الاستعباد الروحي والعقلي والبدني، ويشيد بأعلامها في السياسة والبيان، وهذه الصّورة الّتي لم نعرفها عنها ولم نحسها، أمّا فرنسا الّتي نعرفها دولة أشربت معاني الاستعمار وما يتبعه من احتقار وظلم واستبداد، وما يستلزمه من عنف وغطرسة وأنانية ومن العجب أنّها مع هذا تنتحل صفات الأخرى، وتدعيها وتفتخر بها في العالمين فهي كالجزار يذكر الله ويذبح»[2].

قصد إقامة الدليل على انفصام الشّخصية بين صورة فرنسا المثالية وبين صورة المستبدة يأتي الإبراهيمي على سرد حقائق عن صورتها الأولى الّتي لم يرها، بل سمع عنها وصورتها الثانية الّتي عاشها وعايشها، فأمّا الأولى فهي كلّ ما تدعيه من مثالية وإقرار

---

(1) جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تقديم: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار التراث، القاهرة، د.ت، ط03، ج01، ص: 37-38.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 412.

للحق وتشريع للديمقراطية أمام الرأي العام، الّتي لم يعرفها بها الشّعب الجزائري ولم يحسها منها، أمّا الصّورة الثانية فهي الوجه الحقيقي لها، والّذي لا يعرفه سوى من انكوى بنارها.

لتأكيد هذه الدعوى والتّدليل عليها ضرب الإبراهيمي صورة تحكي أحداثا من أجل نقل أفكار مرجعية ذات قيمة رمزية[1]، تمثلت في عقد الصّلة بين صورة فرنسا وبين صورة الجزار الّذي يذكر اسم الله، ويعرف أن من أسمائه الرحمن الرحيم، إلاّ أنّه يأتي على ذبيحته ولم تأخذه بها رحمة ولا شفقة، فكذلك هي فرنسا الّتي اندمج التّاريخ بصحائفها البيضاء في العلم والعرفان والأدب والبيان، وكانت وقائعها نموذجا يحتذى به في التّصدي للاستعباد الروحي والعقلي والبدني، في حين أن صورتها هذه تغشاها الظلم والاستبداد حينما وجهت نحو المستعمرات، لأنّها حققت وجسّدت كلّ معاني الظلم والاستعباد وحق لها بهذا أن تكون كالجزار يذكر الله ويذبح.

تمثلت حجاجية التّشبيه في هذا المقطع في إحداث علاقة مماثلة بين الصورتين، فزادتها تعبيرا أبلغ عن المعنى الحجاجي الّذي تحمله، وبلغت بهذا المبلغ الأبعد عند المتلقّي في استمالته وإمكانية إذعانه.

يقول البشير الإبراهيمي: «إنّ الاستعمار غشاوة على الأبصار، ورين على البصائر فهو كما يرمى فاعله بالعمى عن الحقائق يرمي المبتلى به بالعمى عن المحاسن، فلو أنّ فرنسا خلعت ثوب الاستعمار ومحت رسومه لزالت هذه الغشاوة عن بصرها فعرفت لنا حقوقنا، ولزالت عن أبصارنا فعرفنا لها محاسنها، ومادام الاستعمار فالرين على البصائر والغشاوة على الأبصار، وليس في طبائع الأشياء غير هذا»[2].

استدعى الإبراهيمي في هذا الاستعمال الحجاجي آلية التّشبيه البليغ للتّدليل على تعامي الاستعمار عن الحقائق والحقوق المنتهكة، وذلك بغية تأكيد هذه الدعوى وتقديم

---

(1) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص: 98.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 414.

البراهين الصّادقة على صحتها، فوصف الاستعمار بكونه غشاوة على الأبصار في أقصى معانيها الدّالة على ضبابية الرؤية للأشياء والحقائق، وكذلك نعته بكونه رين على البصائر الدال على بهوت الصّورة عن طريق الرؤيا، الّتي من المفروض أن تبقى واضحة جلية، لأنّ مقرّها القلب والفؤاد، وليس كالعين الّتي قد يصيبها ما يخلخل عملية الرؤية عندها، فقد يعمى البصر لكن لا تعمى البصيرة إلاّ إذا تغشاها ما تغشاها من معاني تحيل فطرتها وتفسد خلقتها فترى الأشياء على غير حقيقتها، وهذا هو الاستعمار كذلك حين رضع أجلّ معاني الاستدمار فشكّلت على أعينه غشاوة تمنعه من رؤية الحقائق، وليس هذا فحسب بل شكّلت على بصيرته رينا، فتغيّرت مفاهيم الأشياء من منظور رؤياه، وتحولت عن مفاهيمها الموضوعة لها إلى مفاهيم لا تدركها إلاّ رؤياه المستحدثة.

يعتبر التّشبيه عاملا أساسيا في عملية الإبداع يستدعي في الحجاج دون أن تكون له علاقة بالمنطق الصّوري، حيث لا يطرح معادلة صورية خالصة لكنّه ينطلق من التّجربة بهدف إفهام الفكرة، أو العمل على أن تكون الفكرة مقبولة، وذلك بنقلها من مجال إلى مجال مغاير[1]، يستطيع احتواءها، ومن ثمّة تعقد الصّلة بين الطرفين كأنّهما شيء واحد، فتبلغ هذه العلاقة بالمتلقّي مبلغ الإقناع.

توسّلت فرنسا عدّة وسائل قصد شلّ حركة التّعليم العربي في الجزائر، فراحت تختار من أتباعها من هم أشدّ ولاء لها فعينت «هذا مرشدا وهذا واعظا وهذا مفسّرا للقرآن في المساجد وفي المجلات، وهذا معلما وهذا صحافيا... وقد رفعتهم جميعا إلى أسفل، ونصبتهم أعلام مقاومة، وفتحت لهم مغارات تضليل سموها كليات، وبسطت أيديهم وألسنتهم وأقلامهم بالسوء، وهي من ورائهم تتوارى بهم كما يتوارى سائق الحمار بالحمار، ثمّ يخزه ليندفع على غير هدى الغريزة الحمارية، فلا يفهم النّاس إلاّ أن وراء الحمار سائقا، وأنّه يسوقه إلى ما ليس في طبعه أو ليس في قدرته»[2].

---

(1) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص: 97.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 425.

جاء الإبراهيمي في هذا الاستعمال الحجاجي بعدّة تشبيهات قصد إقامة الحجّة على دهاء سياسة الاستعمار في مواجهة وشلّ حركة الجمعية في التّعليم العربي الّتي باتت تشكّل خطرا على مستقبل بقائه في الجزائر، فراح المستعمر ينتهج سياسة الحرب الأهلية من خلال تشكيله للجنة مقاومة ليس للاستعمار وإنّما للجمعية، فيها المرشد وفيها الواعظ وفيها المفسّر لكتاب الله وفيها المعلم وفيها الصحافي، وذلك بغية غلق كلّ المنافذ على نضالات الجمعية وتسخير كلّ طرف من المقاومة للتصدي لنظيره المناضل في الجمعية، لتكون كلّ هذه الأطراف المنصّبة خدما لسياستها وعونا لحربها على الجمعية وأعمالها.

تتبدى معالم السّخرية والتهكّم في هذا الاستعمال الّتي اتخذت كبعد حجاجي من خلال قول الإبراهيمي أنّها قد رفعتهم جميعا إلى أسفل، حيث ليس المبتغى من تنصيبهم هو تشريفهم بهذه المهام وإنّما النّزول بهم إلى الدرك الأسفل من الانحطاط وتسخيرهم لمد عمر الاستعمار.

وقصد تحقيق وتجسيد هذا المبتغى فتحت لهم الكليات الّتي لم تكن في حقيقتها سوى مغارات تضليل، وبسطت أيديهم وألسنتهم وأقلامهم بكلّ أنواع السوء لمحاربة أبناء جلدتهم، وكانت من ورائهم تتوارى كما يتوارى سائق الحمار بالحمار، وفي هذا التّشبيه الأخير تتجلى وظيفة القول الحجاجي برمته، حيث كلّ هذه التّشبيهات المقدّمة جاءت لخدمة هذه الصّورة المراد تبليغها للمتلقّي، فكلّ السياسات المضلّلة شخّصت صورة عقل مدبر وحمار ينفذ في هذا التّمثيل المقدّم الّذي بني أساسا على العلاقة بين الموضوع والحامل الّذي هو وجه الشبه وتوتر العلاقة بينهما[1]، بحيث يُظهر هذا التّمثيل صورة فرنسا في كونها المدبرّ والمخطط في قمة الدهاء، ويظهر صورة الجزائري المنصاع في قمة البله، وتشتدّ العلاقة توتّرا باشتداد الفرق البيّن بينهما، وهذا التّوتر هو الّذي يحرك الذهن في استقطاب هذه الصور والاستمالة إليها.

---

(1) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص: 98.

فقد تمّ التّمثيل لتلك اللّجنة المنصّبة من طرف فرنسا على أنّها لجنة مقاومة بصورة ذلك الحمار الّذي يخزه سائقه ليسير على غير هدى غريزته الحمارية، ويظهر وجه الشبه بين الطرفين في ذلك الانصياع الّذي لقيته منهم فرنسا، وذلك الامتثال لدعوى التنصيب والمقاومة على غير هدى الفطرة الإنسانية؛ واستدعى الإبراهيمي في هذا الاستعمال الحجاجي هذه التّشبيهات للتّدليل على حال المشبه وهو دهاء السياسة الفرنسية في خضم انتهاجها لسبيل ضرب الجزائري بأخيه الجزائري، وقد باتت هذه السبل أنجع الطرق لدفع الخطر المحدق بها من طرف الجمعية.

تجلت وظيفة التّشبيه الحجاجية في إمكانية إلحاق صورة المشبه به كأنّها شيء واحد، كما يهدف هذا التّشكيل الصوري أيضا إلى بناء صورة تهكمية ساخرة لتحريك المتلقّي وإمتاعه[1]، ومن وراء هذا الإمتاع تقصد الإقناع، حيث تصوير هذا الجزائري الّذي انصاع لهذه الأفكار وقبِل هذه المناصب بصورة الحمار الّذي يُقاد حيث يشاء سائقه وفي هذه الصّورة التهكمية مبلغ الإمتاع والإقناع.

يخاطب الإبراهيمي طلبة الزيتونة مشيدا بعملهم الجبار حيال موقفهم الحكيم من الوضع الّذي تجسّد في إضرابهم، مجتلبا في ذلك ترسانة من التّشبيهات البليغة والتّمثيلات الرائعة، مذكرا في الآن عينه بمناقبهم النبيلة، وباثا من خلال تذكيره هذا دررا قيمّة قصد الاحتذاء بها، قائلا: «لستم منّا بموضع الهوان حتّى ننساكم، وليس شأنكم عندنا بالهين حتّى لا نفكر فيه، وليس مستقبلكم في نظرينا بالرخيص حتّى لا نغالي فيه، إنّما أنتم عندنا أحجار بناء المستقبل المجيد فحق علينا أن نتخير وأن نستجيد، وإنّما أنتم ذخائر الغد فواجب أن نحافظ وأن نظنّ، وإنّما أنتم كفارة ما اجترحنا من سيئات ولا يقبل الله إلاّ الطّيب، إنّما أعماركم صحائف في تاريخ هذه الأمة فجدير بنا وبكم أن تعمروها بالباقيات الصالحات، إنّما عقولكم أسلحة للحرب الفاصلة بين الخير والشّر فواجب أن

---

(1) مكلي شامة، الحجاج في شعر النقائض "دراسة نصين لجرير والفرزدق"، دار ميم للنشر، الجزائر، 2010م، ص: 148.

نشحذ وأن نسُنّ، إن عصركم بطل فمن البرّ به أن تكونوا أبطالا، وإن جيلكم سماوي التّشوّف فلا تخلدوا إلى الأرض، وإن حاضركم جديد فلا تكونوا منه في موضع الرقعة البالية، و أن الحياة حسناء مهرها الأعمال العامرة فلا تسوقوا لها الأقوال الجوفاء، وإن دينكم ينهاكم أن تأخذوا الأمور بالضعف والهوينا فخذوها بالقوّة والغلاب»[1].

تلك إذن هي الدرر الّتي ساقها الإبراهيمي لأبنائه الطّلبة قصد شحذ هممهم، وشحن قرائحهم للمضي قدما نحو معارك الحياة العلمية والعملية، مستدعيا في ذلك آلية التّشبيه لما له من قدرة على إبراز البعد الحجاجي للقول، وإحداث أنس النّفوس وإذعانها، وذلك من خلال العمل على أن «تخرجها من خفي إلى جلي وتأتيها بتصريح بعد مكني، وأن تردها في الشّيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعمّا يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع»[2]، كأنّ يشبه الحياة بالحسناء الّتي مهرها الأعمال العامرة وليس الأقوال الجوفاء، والعلاقة هنا بين الطرفين ليست معطا واقعيا بل مبتكرا[3]، تماما مثل عقد الصّلة بين الطّلبة والحجارة الّتي تبنى المستقبل، وأيضا كونهم ذخيرته وزاده، وأنّهم كفارة ما اجترح الآباء من سيئات في كونهم ثمرة طيبة والله طيب لا يقبل إلا الطّيب، وأنّ أعمارهم صحائف للتّاريخ وعقولهم أسلحة فارقة بين الخير والشّر، وغيرها من الصّور المبتكرة المبتدعة الّتي حقق بها الإبراهيمي البعد الحجاجي من خلال آلية التّشبيه في صور بلاغية رائعة، حيث «ليست البلاغة إلاّ ما يعطف به القلوب النّافرة ويؤنس القلوب المستوحشة، وتلين به العريكة الأبية المستعصية، ويبلغ بها الحاجة وتقام بها الحجّة»[4].

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 462.

(2) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 92-96.

(3) محمد الولي، علامات، العدد 17.

(4) العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد بجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 1986م، ص: 51.

يحذر البشير الإبراهيمي الطلبة من السقوط في مطبّة امتهان العلم قائلا: «أعيذكم بالله وبشرف العروبة أن تسري إليكم العدوى من ممتهني الوطنية فتمتهنوا العلم، فلقد توهموا ضلة أن الوطن يخدم بالدعاوي الجوفاء، فحذار أن تتوهموا أن العلم ينال بالدعاوى الجوفاء، كلا إنّ الوطنية لعقلية كرام لا يساق في مهرها بهرج كلام، وكريمة بيت لا تنال بلو ولا بليت وإنّ العلم كبير أناس لا يصاحب إلا بضبط الأنفاس»[1].

اجتنابا للوقوع في امتهان العلم ضلة مثلما وقع امتهان الوطنية من لدن بعض الجزائريين ضلة استدعى الإبراهيمي في بداية قوله التّعوذ بالله وبشرف العروبة حتّى يقي الله بحفظه هؤلاء الطلبة، لأنّه الوحيد القادر على ذلك بمنع سريان هذه العدوى إليهم، ثمّ راح يسوق الحجج والبراهين قصد استجلاء مفهوم الوطنيّة، وطرائق مصاحبة العلم للطعن في الدّعوى القائمة والقائلة بإمكانية تحصيل الوطنية بالدعاوي الجوفاء، متوسلا في ذلك آلية التّشبيه لإبراز المعنى الحجاجي، فجعل الوطنيّة عقيلة كرام لا يساق في مهرها بهرج كلام، بل يتقرب إليها بالفعل الخالص والتّقوى والقلب الخالي إلاّ من حبّ الله والإخلاص له، وهذا ما تضمنه القول ودلّ عليه وإن لم يصرح به، وأيضا جعل الوطنيّة كريمة بيت لا تنال بلو ولا ليت، وإنّما بالتّوكل والسير في الأسباب، وكذلك العلم لا ولن يصاحب إلاّ بضبط النّفس عن المغريات والملهيات، وإنّما بتسخير النّفس والفؤاد له وحده دون غيره.

يظهر البعد الحجاجي لهذا الاستعمال عن طريق دلالة فحوى الخطاب وهو «أن ينص على الأعلى وينبه على الأدنى، وأن ينص على الأدنى وينبه على الأعلى»[2]، من خلال توسل الإبراهيمي آلية التّشبيه مفعلا بعدها الحجاجي في إثبات مفهوم الوطنيّة، وتقديم الشّواهد عليه من جهة، ومن جهة ثانية التنبيه على مفهومها المضلل المفتعل

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 350.

(2) أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، كتاب المعونة في الجدل، تقديم عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1408هـ/1988م، ط01، ص: 137.

المستفحل في الأمة كشاهد إثبات على مفهومها الحقيقي المستخلص من التّشبيهات المقدّمة، ليتحدّد إثر هذا الإثبات والمطابقة بين الأشياء وأضدادها الفيصل بين المفهومين الحقيقي والمزيف، ويتجلى مفهوم التّحلي بالوطنيّة من امتهانها، وكذلك حمل لواء العلم من امتهانه .

تجلت حجاجية التّشبيه من خلال هذه النماذج المقدّمة في كون "المشبه" يمثل الدعوى الّتي تحتاج إلى دليل أو برهان يوضحه، ويكون "المشبه به" هو الدليل الفيصل في الأمر من خلال عقد الصّلة بين الطرفين، وتجلي العلاقة الرابطة بينهما عند المتلقّي، وفي نسبة الشبه الحاصل بينهما في الواقع، ويتم ذلك عن طريق حسن انتفاء واختيار وإحكام عقد هذه الصّلة، كما قد يكون التّشبيه بطرفيه هو الدّليل أو الحجّة على دعوى قائمة جيء به كشاهد إثبات عليها، فتبرز عندئذ قيمته الحجاجية في قدرته على الإثبات.

3. البعد الحجاجي للكناية

يراد بالكناية طريقة مخصوصة في إثبات المعنى، حيث لا «يذكر باللفظ الموضوع له في اللّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ به إليه، ويجعله دليلا عليه»[1]، ويتجلى البعد الحجاجي للكناية من خلال عضد الدّعوى القائمة بالدليل والشّاهد المناسب على صحتها، ويتمّ اللجوء إلى التّكنية بغرض فتح مجال الفهم والتّأويل، فيكشف عندئذ المتلقّي الحجّة، ويستخلص النتيجة المرّاد التّوصل إليها، إمّا اجتنابا للتصريح، وإمّا بغرض العدول عن هذا الأخير لكونه أضعف حجاجيا من الكلام المكنى (المجازي).

كثيرا من المفاهيم شابها الشطط وعلاها التّدليس قصد التّوهيم، ورمي الرماد في العيون، ومن هذه المفاهيم مفهوم السياسة، واتهام جمعية العلماء بممارستها وبركون أحزاب مسيّسة وراء مطالبها المشروعة، يقول البشير الإبراهيمي في هذا الشّأن: «أمّا ما يخالط به التّقرير من أنّ الانتخاب يجرّ السياسة إلى المساجد، وما يتهمنا به معشر المطالبين

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 52.

برفع سلطة الحكومة على الدين وتسليمها للأمة، من أنّ وراءنا أحزابا سياسية، فهو سلاح من أسلحة الحكومة المفلولة وما زالت تحارب به كلّ عامل، وكلمة من كلماتها المعلولة ما فتئت تسكت بها كلّ قائل، ونحن نرد عليها هذه التّهمة بالحقيقة وهي أن تسلطها على مساجدنا وأوقافنا وهي-لايكية- وهو عين السياسة، وإسنادها الوظائف إلى من تختاره وترتضيه هو رأس السياسة، ووضع هذا التّقرير باسم العاصمي هو ذنب السياسة، ولولا السياسة ما كان للمفتي الحنفي وجود، ولولاها ما تيسرت حاجاته المتعددة، ولا قضيت حاجاته المتجدّدة، وإذا كان غير العاصمي منسوبا إلى السياسة أو متهما بها أو لصيقا فيها فالعاصمي ابن السياسة لصلبها ورحمها ولكنه ولد من غير السبل المعتاد»[1].

حتّى تُبقى فرنسا الأوقاف والمساجد تحت إمرتها راحت تنتهج سياسة إلصاق تهمة السياسة بكلّ من تسول له نفسه المطالبة بانتخاب حرّ للجان المساجد، ومن هؤلاء وعلى رأسهم أعضاء جمعية العلماء المسلمين، واتخذت فرنسا السياسة هذه جناية تعاقب كلّ من يحاول التّدخّل في شؤونها وسياستها، مترجمة ذلك في تقرير مطبوع من لدنها موسوم وممضيّ عنه باسم العاصمي[*]، وقد حمل هذا التّقرير أن أي محاولة لانتخاب وانتقاء أعضاء لجان المساجد من لدن الأمة الجزائرية هو نهج سياسي نحو المساجد، تركن وراءه أحزاب سياسية خفيّة، وسينجرّ عن هذه المحاولة جريمة عظمى وهي الاشتغال في السياسة؛ وترمي فرنسا من وراء هذا الفعل احتكار عملية التّنصيب والتّعين لها دون غيرها.

اعتبر الإبراهيمي هذه التّهمة سلاح من أسلحة فرنسا المفلولة، وكلمة من كلماتها المعلولة على سبيل التّكنية لكونه أبلغ من التّصريح، فالكلمات المزوقة والمنمّقة هي ذاك

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 75-76.

(*) العاصمي هو أحد أتباع فرنسا وحامل لواء الوفاء الأعظم لها، نُصب مفتي في أحد مساجد العاصمة من طرفها.

المعلول بالمرض السقيم غير الصحيح، وقد جيء بهذه الصفة كشاهد ودليل على المغالطات والتّدليسات المدسوسة في هذا الكلام عن مفهوم التّسلط عن المساجد والأوقاف، هو عين السياسة، وتوظيف الأتباع والأوفياء هو رأس السياسة، ووضع التّقارير في التّحذير من السياسة باسم العاصمي هو ذاته ذنب السياسة.

ولولا هذه السياسة ما كان للمفتي الحنفي وجود ولا تيسر له موجود ومفقود وإن كان غير العاصمي منسوبا إلى السياسة أو متهما بها أو لصيقا فيها، فإنّ العاصمي ابنها لصلبها ورحمها ولكنّه ولد من غير السبيل المعتاد وهي كناية عن الاتباع والانصياع بعيدا عن الاختيار والابتداع.

فالسياسة الحقّة ما سيرت أمور الدولة نحو الصّلاح والفلاح، أمّا السياسة الّتي انتهجها العاصمي فهي سياسة الذل والهوان، لهذا فهو ابنها من الصلب والرحم لكنّه لم يولد من السبيل المعتاد، والكناية هنا شاهد إثبات على ما شابه من دنس جرّاء هذا السبيل الّذي أتى منه، لأنّه جاء مدفوعا إليها منسوبا لها بشرف ووسام "الحركي"الّذي يساس ويتآمر على أمته بلسانه، واعتبر من هنا ذنب السياسة.

تجلت حجاجية الكناية في هذا المقطع في طريقة إثبات صفة العلّة أو المرض للكلمات الاستعمارية الّتي لا جدوى ولا حقيقة ترجى منها، وقد كانت الكناية هنا أبلغ من التّصريح[1]، بأي لفظ آخر يجري مجرى الحقيقة في تأكيد هذا المعنى وإثباته، وكذلك نسبة العاصمي للسياسة بكونه ابنها من رحمها وصلبها، إلاّ أنّه ولد على غير السبيل المعتاد في هذا الأسلوب المكنى الدال على الانتساب المرقع غير الحقيقي[2].

تمّ اللّجوء إلى التكنية بغرض رفع الحرج المنجر عن التصريح بالمعنى الحقيقي وتوسل آلية الرمز والإيماء له، للإشارة إلى المقتضى الّذي يخفي سرا يكنى عما يستسمج

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 55-56.

(2) أحمد كروم، أدوار الاقتضاء وأغراضه الحجاجية في بناء الخطاب، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2010، ج01، ص: 169.

الإفصاح به، ليذهب بذهنية المخاطب صوب الجانب المسكوت عنه في الخطاب، فيثير دافعيته نحو التأويل وإعمال فكره قصد الوصول إلى المعنى الخفي لتبرز حجاجية الكناية في أعلى درجات التّلميح.

استحوذ الإداريون الفرنسيون على كلّ المناصب والوظائف الحساسة في الجزائر، وعمروها بما مدّ الله من أعمارهم، فهذا «الشيخ بيرك رجل إداري شاب قرناه في الوظائف الإدارية الخاصة بالمسلمين، وكانت خاتمة تلك الوظائف إدارة الشؤون الأهلية المعروفة في تاريخ الاستعمار»[1].

جيء بالكناية في هذا الاستعمال الحجاجي للدّلالة على طول شغل المناصب الإدارية وتملكها من لدن الموظفين الفرنسيين، إلى درجة أن هذا الشيخ "بيرك" شاب قرناه في المنصب الّذي يحوزه، وإن كان القرن لا يشيب إلاّ أنّ الإبراهيمي نعته بالشيب لإقامة الحجّة على دعواه، حيث «تعدّ الصفة من الأدوات الّتي تمثل حجّة للمخاطب في خطابه، وذلك بإطلاقه لنعت معين في سبيل إقناع المخاطب»[2]، بالإضافة إلى هذه الصفة الّتي هي دلالة على البطش الّذي يمتهنه هؤلاء الموظفين في عمر تربعهم على كرسي الوظيفة.

أُستدعى هذا التعبير بينة ودليلا على مظاهر الهمجية الممارسة من لدن المستعمر على الشّعب الجزائري الأعزل، وهذا الدّليل يزيد الملفوظ في عبوره من المعطى إلى النتيجة متانة وتماسكا في خضم العدول من المعنى المكنى إلى المعنى الحقيقي المبتغى عن طريق التّأويل، «لأنّ حجاجية المعلومة القديمة القادمة إلينا من قبل المجاز تتمثل في ما تنطوي عليه من موضع (Topoi) يشكل فكرة أو رأيا هو محل إجماع من قبل المتخاطبين، هذا الموضع يكون بمثابة ما يسميه تولمين (Toulmin) قانون العبور (Loi de passage) من

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 209.

(2) عبد الهادي بن ظافر، آليات الحجاج وأدواته، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، ج01، ص: 88.

المعطى إلى النتيجة»[1]، والموضع الّذي هو محل إجماع في هذا المقطع هو دلالة الشيب على طول العمر في الأغلب الأعم، ودلالة القرون على المبادرة بالنطح والبطش، هذا الموضع الّذي سهل عبور السيرورة الدّلالية من المعطى إلى النتيجة المرصودة في أسلوب إشارة وتلميح تتخلله مظاهر من السّخرية الباعثة على الاستمالة، وتحريك النّفوس إلى التّفاعل مع القضية في بعدها الحقيقي وتأكيدا لمعناها الحجاجي.

يقول البشير الإبراهيمي عن القوانين المستحدثة والمشرّعة لشلّ حركة التّعليم العربي ومن ورائه شلّ كلّ حركة نضالية، أنّها في قمّة الدهاء والمكر، و«لسنا بصدد شرح هذه المواليد المختلفة في الأعوام المجتمعة في أنّها ظلم وظلام مقنعان بقناع النظام، وأنّ هذه الإحالات المتكرّرة لتكفي وحدها في التعّقيد وخفاء المراد من المريد، وكلّها قوانين كانت نائمة، وكانت الحكومة عنها صائمة، فلم توقظها في وقت من الأوقات مثل ما أيقظتها هذه السنوات الأخيرة، لأنّها كانت تظن أنّها سلاح لغير قتال ولا معركة، لأنّ الأمة تغط في النّوم أيضا، فما حاجة الحكومة إلى تلك القوانين؟ وإنّما وضعتها للاحتياط وقطع الشّك فلما جدّ جد الأمة في هذه السنين وفتحت أعينها على تراث منهوب وحق مغصوب، ومدّت أيديها للاسترجاع والتّجديد مدّت الحكومة يدها إلى تلك القوانين تحركها وتوقظها وتغذيها بالزيادات والملحقات»[2].

خططت فرنسا ودبرت لكلّ طارئ قد يأتيها من الأمة الجزائرية، فسنت القوانين وشرّعت التّشريعات وأبقتها نائمة وظلت عنها يومها صائمة، على سبيل الكناية عن عدم تنفيذها وتفعيلها في وقتها، وإلجائها إلى يوم الحاجة إليها فيتم فقط عندئذ استدعاؤها، وهذا الّيوم لم يحن وقتئذ لأنّ الأمة مازالت تغط في النوم.

---

(1) عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، ج01، ص: 42-43.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 266.

تجلى البعد الحجاجي للكناية في طريقة إثبات المعنى على سبيل الإيماء لا التصريح من خلال التعبير عن سكوت القوانين وعدم تفعيلها بالنوم وعدم مجابهة الخصم بها وإعلانها "بالصوم"، وذلك «لأنّ إثبات الصفة بإثبات دليلها وإيجابها بما هو شاهد في وجودها آكد وأبلغ في الدّعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجا غفلا»[1]، على سبيل التّصريح، لأنّ الآلية الأولى أجدى وأنفع من الثّانية في تحريك وجدان المتلقّي للتّفاعل مع الدّعوى عن طريق الإيماء والرمز، بحيث نسبة فعل النّوم للقوانين ونسبة فعل الصيام للحكومة شاهد إثبات على سياسة غض الطرف إلى حين، وهو من هنا أبلغ التّعابير المجازية على الركون والسكون إلى الحين الموعود، وهذا بدوره يشي بدّلالة الدهاء في التّخطيط وطرائق التّعامل مع الأمور بمقتضياتها، وحسن التّدبير الناتج عن الاستراتيجية الاستعمارية الّتي وضعتها فرنسا وشبت وشابت عليها.

من الأسلحة الفتاكة الّتي جابه بها المستعمر الفرنسي الجزائري معرفته بافتتانهم الأعمى بالقباب والأضرحة، فراح يبني على طرف كلّ حمى من حماه قبة وينسبها إلى شيخ صالح معروف أو آخر غير معروف، فيتق بذلك انتهاب مزرعته، ويحمي أملاكه من اللّصوص «ولقد ماتت هذه العوائد الشيطانية قبل الحرب الأخيرة أو كادت تموت بتأثير الحركة الإصلاحية المطهرة للعقائد، ثمّ قضي عليها بتأثر النّاس بالحرب ولأوائها، ولقد عادت في السنتين الأخيرتين إلى ما كانت عليه، ودعا داعي الشيطان إليها فاسمع، وكأنّما أذن في القانتين بصلاه، أو ثوّب في المستطعين بحج، فإذا هم في الّيوم الموعود مهطعون إلى الداعي رجالا ونساء وأطفالا، يزجون الرواحل ويسوقون القرابين، ويحملون الأدوات، تراهم فتقول إنّ القوم صبّحوا بغارة، تسيل بهم الطرق وتغص بهم الفجاج، حتّى إذا وصلوا إلى الوثن نصبت الخيام وسالت الأباطح بالمنكرات والآثام»[2].

استدعى الإبراهيمي آلية الكناية للإشارة إلى احتفاء هؤلاء المختلين عقائديا

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 57.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 957.

بأعراس الشيطان وتلبيتهم نداءه، فتراهم من كثرتهم تسيل بهم الطرق وتغص بهم الفجاج، ولقلة إيمانهم وبعدهم عن المعروف رأيت الأباطح تسيل بمنكراتهم دلالة على كثافتها وكثرتها.

تجلت مزية الكناية في إثبات المعنى الحجاجي في طرائق إثبات الدّلائل عليه، حيث قصد إثبات الرضوخ والاعتقاد والإيمان الأعمى بهذه الأوثان والقباب ساق الإبراهيمي إشارات مبالغة في وصفه، تجلت في كون الطرق صارت تسيل بهم كشاهد إثبات على كثرتهم من جهة، وسرعتهم في تلبية النّداء من جهة ثانية، وأيضا استدعى عبارة "تغصّ بهم الفجاج" كناية شاهدة على أن مجيئهم كان من كلّ حدب وصوب، أو من كلّ فج عميق إلى درجة أنّ كلّ الفجاج انسدت يومها، دلالة على استفحال الظاهرة في كلّ المناطق. ومن هذا المعنى الحجاجي المثبت عن طريق إثبات شواهده ودلائله، ينتقل الإبراهيمي إلى إثبات المعنى الحجاجي الثاني المنجر عن الأول، أو الحادث بحدوثه من خلال استدعاء الحجج الدالة عليه، حيث وصف ما يقع جراء هذا الاحتفال الشيطاني من منكرات وآثام بعبارة "سالت الأباطح بالمنكرات" مبتغيا في ذلك أنّها "«سارت سيرا حثيثا في غاية السرعة، وكانت سرعة في لين وسلاسة كأنّها كانت سيولا وقعت في تلك الأباطح فجرت بها»[1] على سبيل المبالغة لإثبات فضاعة المنكرات والآثام، من خلال استجلاب هذا الشاهد وإثباته، ومن ثمّة التّأكيد على أن هذه البدع كانت فعلا أعراس شيطان، وكان الداعي إليها شيطان كما أشار إلى ذلك عنوان المقال.

فالتكنية على العقائد الفاسدة والمقاصد الخاطئة الّتي تفشت في الأمة جراء الجهل والتّجهيل تجلت حجاجيتها في إثبات الشّواهد والدّلائل عليها، لأنّ إثبات الشاهد عن الوقائع أبلغ من إثبات الوقائع بنفسها، لكون سبيلها حينئذ سبيل الدّعوى والشّاهد المدعم لصحّتها[2].

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 59.

(2) المصدر نفسه، ص: 343.

تجلت حجاجية الكناية من خلال هذه النماذج المستقرءة في طرائق إثبات المعنى الحجاجي بالإعراض عن اللفظ الدال عليه مباشرة أو الموضوع له في اللّغة إلى لفظ آخر هو ردفه وتاليه في الوجود يومئ إليه، وذلك تجنبا للتّصريح الّذي مسلكه أضعف حجاجيا من الكلام المجازي في وقعه على المتلقّي، لأنّ هذا الأخير يفتح آفاق الفهم والتّأويل وإعمال الفكر في عملية العبور من المعطى المكنى عنه إلى المبتغى الحقيقي من القول، وفق منعطفات سيرورة الإشارات والإيماءات الدّالة عن المواضع والقيم والمرتكزات المشتركة بين الطرفين.

وليست مزية الكناية عن التصريح تتجلى في زيادة تُضفى على المعنى المقدّم، وإنّما الزيادة تمس طرائق الإثبات الّتي تجعله أبلغ وأشد، وادعاء دعوى صاحبها بها أنطق وبصحتها أوثق، لأنّ إثبات الصفات يتم بإثبات دلائلها ومقارعتها بما هو شاهد عليها، لتضيف الكناية وظيفة لوظيفتها البلاغية المتمثلة في تكثيف المعنى والدّلالة عليه بألفاظ متعددة تتمظهر في كونها آلية حجاجية تستجلب في تقديم الدّعوى مع الدليل الشّاهد على صحتها، لتكون بهذه السمة من أقدر الآليات الحجاجية الّتي يتوسلها المحاجج في بناء هيكل خطابه الّذي يتغيّا التّأثير والإقناع.

4. البعد الحجاجي للمجاز

شغل المجاز حيزا كبيرا وهاما في الاستعمالات التّداولية عند العرب، إلى درجة أنّه جرى مجرى الحقيقة لكثرة تداوله بينهم، وصارت جلّ أقوالهم اللّغوية مجازا، وقد حدّدوه في تعريفاتهم بأنّه «كلّ كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها، وإن شئت كلّ كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة ما يجوز بها إليه، وبين أصلها الّذي وضعت له في وضع واضعها»[1]، هذه الملاحظة الفارقة بين ما كانت عليه دلالتها في الأصل وما آلت إليه في الاستعمال المنجز.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 303.

يكون سبيل المجاز بذكر الكلمة وابتغاء المعنى المرادف لها من خلال عملية التّجوز من المعنى الظاهر إلى المعنى المقصود، كما يكون أيضا سبيله في الحكم مع إبقاء المعنى الظاهر، حيث السبيل الأول أنّك «ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها، ولكن تريد معنى هو ردف له أو شبيه، فتجوّزت بذلك في ذات الكلمة وفي اللفظ نفسه»[1]، أمّا السبيل الثانية فيكون «التّجوز في حكم يجري على الكلمة فقط وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودا في نفسه ومرادا من غير تورية ولا تعريض، والمثال في ذلك قوله تعالى: (فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ) فليس المجاز في لفظة "ربحت" نفسها ولكن في إسنادها إلى التجارة»[2].

تتجلى بلاغة المجاز في إحداث فخامة في المعنى وإلباس الألفاظ دلالات جديدة تضفي عليها رونقا وجمالا، حيث «السبب في أن كان القول "فنام ليلي وتجلى همي" أفصح من قولنا "فنمت في ليلي" أن كسّب هذا المجاز لفظ "نام" ولفظ "الليل" مذاقه لم تكن لهما»[3]، إنّما اكتسباها من هذا الاستعمال الجديد الّذي نسب لليل فعل النّوم، وإنّما هو شاهد عليه وليس فاعله، بالإضافة إلى الفخامة المستحدثة لهذا المعنى الّتي تتجلى بفعل المقارنة بينه وبين السبيل الحقيقي وهو "نمت في ليلي" «فمن الّذي يخفى عليه مكان العلو وموضع المزيّة وصورة الفرقان بين قوله تعالى: (فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ) وبين أن يقال: "فما ربحوا في تجارتهم"»[4]، من ناحية موقعها على الأنفس، وفعلها في المتلقين من إحداث للطافة في السمع، وعجب في النّفس وتأثير في المشاعر، وإن كان هذا ليس من مجال اهتمامنا بمكان إلاّ من ناحية شدّ الأنفس إلى الإذعان وابتغاء الإقناع.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 227.

(2) المصدر نفسه، ص: 227.

(3) المصدر نفسه، ص: 356.

(4) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 228.

أمّا البعد الحجاجي للمجاز فإنّه يتمظهر في الإثبات وفي المعنى المثبت عند المتلقّي، حيث ما تعلّق بالإثبات هو أن ننظر إلى ما وقع به أهو في حقه وموضعه أم قد زال عن الموضع الّذي ينبغي أن يكون فيه، وهو عندئذ مجاز عقلي، أمّا ما يتعلّق بالمثبت وهو ما وقع عليه الإثبات فالنظر يكون في كونه ثابت على حقيقته أم عدل به عنها إلى المجاز من جهة الإثبات، وهو حينئذ مجاز لغوي، وتقصى مكامن هذا العدول، كما قد يقع المجاز في الإثبات والمثبت معا، و مثال ذلك :«أهلك النّاس الدينار والدّرهم» فجُعلت الفتنة هلاكا على سبيل المجاز، ثمّ أثبت الهلاك فعلا للدينار والدّرهم وليس مما يفعلان[1]، ويُتوسّل المجاز لتأكيد المعنى الحجاجي على غير سبيل الحقيقة باعتباره أجدى وأنفع، وأوقع على المتلقّي في إحداث الاستمالة والإذعان، ومن ثمّة استدراج تحقق الإقناع وهو غاية الحجاج وهدفه.

يجابه الإبراهيمي الزيارات الملفق لها للحكام وأصحاب الرأي العامّ بالواقع المرّ والمؤلم المغطى من لدن أعوان الاستعمار قائلا: «يسوء الحقيقة أن تزوروا الجزائر زيارة تعدّ من أعمالكم، وتسجل في تاريخكم، وتشغل نقلة الأخبار ومستمعيها أياما، ويسيل فيها نهران من مال و مداد، وأنتم لم تروا الجزائر الحقيقية بما فيها من مآس وبلايا وجهل وفقر وظلم، وشعب كامل يتألم وطائفة قليلة تتحكّم، وإنّما رأيتم زمرا لم يحدّها إليكم أمل واسع، ولم يحفزها إلى لقائكم ضمير حرّ، ولم يعرضها أمامكم سائق من عقيدة ولا داع من اختيار، وإنّما جمعت بوسائل كالتّجنيد الإجباري، وسيقت بأسباب من التّرغيب والتّرهيب، وليس فيها إيمان ولا وجدان»[2].

إنّ الدلالة الحجاجية لا يمكن التّوصل إليها بدون تقصي الأبعاد المقصدية والإجابة عن تساؤلات التّداولية من؟ يخاطب من؟ وفي أي موضوع؟ و بخاصة لماذا؟ وتتبع مسالك الإقناع من خلال سؤال البلاغة الجديدة كيف حصل الإقناع؟ وذلك بالوقوف

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 323.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 77.

على المقام والموضوع والغاية من القول، وكيفيّة أدائه وتتبع مسالك العدول عن اللفظ الحقيقي إلى المجاز، وتبيان الغاية الحجاجية لهذا العدول[1]، وحسب كلام الإبراهيمي الموجّه إلى رئيس فرنسا آنذاك بمناسبة زيارته إلى الجزائر، فإنّ المقام هنا مقام استياء وتنكر، وتذمر للحالات الّتي أصبح عليها الشّعب الجزائري بكثرة المآسي والبلايا والجهل والفقر والظلم، فأضحى على إثرها شعب بأكمله يتألم وطائفة قليلة تتحكّم، والأدهى والأمر أنّ هذه الحالة غُطّت من طرف فرنسا ودُبجت بحشود على أنّها محتفلة بهذه الزيارة في زمر سيقت إليها إجبارا وإكراها، ولم تستملها العقيدة ولا الاختبار، وإنّما الإجبار هو الصّورة المسيطرة والمهيمنة على الوضع.

لتوصيف هذه الحالة وتقديمها على حقيقتها جعل الإبراهيمي الحقيقة تستاء وتتألم على سبيل المجاز في بسط الموضوع وتبيان الحال الّتي أصبحت عليها الجزائر، حيث أصبحت كلّ شيء إلاّ كونها الجزائر، وقد تجلّت الغاية من عرض هذا الموضوع في الدّعوة إلى الاستنهاض وإيقاد نور الإنسانية في شواعر هؤلاء، لعل وعسى أن تكون فيهم نقطة بيضاء لم يطمسها سواد الاستعمار، فتشع بقبس من نور يضيء ليل الجزائر الحالك، فهي دعوة إذن لإيقاظ الضمائر النائمة في ظلمنا وتحريكها نحو رؤية الحقيقة الأليمة.

في هذا الاستعمال الحجاجي عدل الإبراهيمي عن قول يسوؤكم إن كنتم أصحاب مواقف إنسانية، وعن يسوؤنا نحن باعتبار معنيين بالأمر إلى القول يسوء الحقيقة الّتي ينضوي تحتها كلّ مطالب بحق سُلب منه، أو حق سُلب أمامه، لأنّ الحقيقة يمثلها المطالبين بها من الجزائريين، وقد يمثلها هؤلاء الزوار إن كانوا على فطرة الإنسانية المنافحة بالحق، لأنّ الحقيقة هنا واضحة جلية سواء اعترف بها هؤلاء ورأوها أو تعاموا عنها، لأنّها عقيدة في قلوب الفطرة وقانون صارم في شرعية العدالة الإنسانية.

---

(1) ينظر: عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، ج01، ص: 46.

فالإبراهيمي عدل عن ذكر الخاص وأتى على ذكر العامّ، لأنّ الأصل في القانون الطبيعي أن تكون الجزائر هي الجزائر، وكلّ من نادى بهذا الأصل فهو صاحب حقيقة وحامل للوائها سواء انتسب إلى الجزائر أو لم ينتسب، والحال الّتي آلت إليها الجزائر هي الّتي جعلت النّفوس تتذمّر وعلى هذا الإثر استاءت وتذمّرت الحقيقة على سبيل المجاز العقلي.

من أجل تبيان المعنى الحجاجي وإثباته في هذا الاستعمال عمد الإبراهيمي إلى إظهار القاعدة الصحيحة والمنطقية الّتي يجب أن تحتذى سواء من لدنا نحن المطالبين بالحق أو من طرف هؤلاء المغتصبين له، الّذين قد يكون فيهم حامل لراية الحق ولو على حساب انتسابه، وتمثّلت القاعدة الصحيحة في توصيف الحقيقة، هذه الحقيقة الّتي استاءت من حال الجزائر وتذمرت لها على سبيل المجاز، الّذي أكسب المعنى فخامة من شأنها أن تقع على المتلقّي موقع الصيف الصارم قصد الاستنهاض إلى تغير الحال بحال، فكان من هنا سبيل المجاز أنفع وأنجع من سبيل الحقيقة في توصيف الحالة وإثبات الدّلالات المشيرة إليها، وفق طرق الإثبات الّتي سلكت أقرب السبل إلى الأنفس تأثيرا وإقناعا، و ذلك عن طريق إسناد فعل الاستياء للحقيقة وهو ليس من فعلها، هذا الإسناد الّذي أكسب التّركيب فخامة استرعت انتباه المتلقّي إلى التّفاعل مع الوضع.

قصد انتشال الجيل الناشئ من المطبّات الّتي وقع فيها الكبار يقول الإبراهيمي مذكرا «فتح جيلنا هذا عينه في ظلمات متضربة بعضها فوق بعض، تتخللها بروق معشية ورعود صاخة، ثمّ رجع بصره فإذا ذئاب تتخطّف وصوالجة تتلقف، وطفيليات أنبتها الدهر في دمنته، ثمّ رجع البصر كرتين فإذا أمامه مسافات مما قطع السائرون، ثمّ طلب الحياة فإذا سبلها وعرة، والصراط إليها أرق من الشّعرة، وما زال هذا الجيل يتعثّر في أذيال الماضي ويتخبّط في ظلمائه، ويحمل من أثقاله ما يقعد به كلما رام النّهوض، وإنّ أثقل ما يعانيه من تلك الأوزار اختلاف الرأي حتّى فيما تبيّنت طريقته، ولجاج الفكر

حتّى فيما ظهرت حقيقته»[1].

إنّ مقام الكلام في هذا الاستعمال الحجاجي مقام تذكر واحتساب بما ينبغي للجيل فعله اتجاه الجيل الناشئ قصد تجنيبه الوقوع فيما وقع هو فيه جرّاء الإهمال، وعدم تقديم الواجب على أكمل وجه من طرف الجيل السابق، وقد تجسّد الموضوع في توصيف الحالة الاجتماعية الّتي وجد فيها هذا الجيل نفسه، وفتح فيها عيناه من انحطاط فكري وأدبي وثقافي، وظلمات متراسة تتخللها بروق ورعود، وذئاب مفترسة تحيط بها من كلّ جانب، ومن تخلف عن الركب الّذي قطع المسافات إقداما وبقي هو مكانه إدبارا، فلما طلب الحياة وجد الطريق إليها وعرة والصراط إليها أرق من الشعرة، فأضحى حبيس الماضي سجين ظلمائه مقعدا عن النّهوض بأثقاله، يعاني شطط الفكر و لجاج الرأي فيما تجلت حقيقته وبانت طريقته.

تجلت الغاية من بسط هذا الموضوع في التّحذير من الوقوع في نفس الخطأ الّذي وقع فيه الجيل السابق لهذا الموصوف حالته، وتسليم الجيل القادم نفس العدّة المفلولة بعد كشف عورها وتبيان ضررها وتحميل هذا النشء أوزاره وأوزار كلّ الأجيال السابقة له.

قصد تحقيق هذه الغاية استدعى الإبراهيمي هذا الاستعمال الحجاجي الّذي عدل فيه عن سبيل الحقيقة في توصيف الوضع إلى سبيل المجاز في قوله طفيليات أنبتها الدهر، فنسب للدهر فعل الإنبات وليس من فعله على سبيل المجاز العقلي لتفخيم الأمر والتهويل من شأنه، بيد أنّ هذه الأمراض والطفيليات أنبتها الاستعمار بأفعاله الشنيعة من تجهيل واستبداد، وليس الاستعمار الفرنسي فحسب، بل كلّ من نهل من خيرات هذه الأمة واستغل حال ضعفها على مرّ السنون، حين طلبت العون فوجدت ذئاب مكشّرة على أنيابها تنتظر دورها في الافتراس، فتضافرت هذه الأسباب كلّها مجتمعة في إنشاء هذه الحال الّتي عبّر عنها الإبراهيمي بكونها طفيليات أنبتها الدّهر في دمنته.

استدعى الإبراهيمي في هذا الاستعمال المجازي كلمة "الدهر" كفاعل لهذه الموبقات

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 302.

الّتي في الحقيقة أوجدتها أيادي المستعمرين المستبدين، قصد المبالغة على تراكم الأحداث وتواليها على هذه الأمة، فما تكاد تنمحي محنة إلاّ وتبدأ الثانية، مبتغيًا في ذلك طريق التّهويل والتّرهيب من شأن الأمر حتّى يدرك هذا الجيل خطورة الأمر ويتخذ العدّة في إعداد هذا النشئ إعداد مغايرا لما تلقاه هو ذاته من سابقيه، إعدادا يفي بالحاجة المطلوبة منه، وأهم أمر في هذا الإعداد تقديم السلاح الناجح في مجابهة تحرشات السنين وهو العلم والمعرفة، و من بعدهما الفطنة واليقظة، و من قبلهما الدين والأخلاق لهذا الجيل الناشئ قصد انتشاله من مطبات الغفلة وانعدام اليقظة والخضوع وانعدام النباهة، وقد كانت سبيل المجاز في إثبات هذه الدعوة والاحتجاج لها أشدّ وقعا وأنفع حجاجيا من سبيل الحقيقة في استمالة الأنفس وإحداث إقناعها من خلال هذه اللوحة المعروضة المصوّرة والمشخّصة لمستتبعات عدم المسؤولية في إعداد الأجيال.

يعرض الإبراهيمي الحال السيئة الّتي أصبح عليها الدين الإسلامي في الجزائر، ومن ثمّة حالة المسلمين فيها قائلا: «في الجزائر إسلام مستباح الحمى منتهك الحرمات، وفي الجزائر أوقاف دينية منقوصة العقود مهدومة الحدود، في الجزائر مشردون شبعوا بالجوع واكتسوا بالعرى، وعلموا بالجهل وتداووا من المرض بالمرض، واستجاروا من الموت بالموت فأجارهم، فلا هم أحياء ولا هم أموات، وفي الجزائر أصوات تتصاعد بطلب الحق من فرنسا غاصبة الحق، وفي الجزائر تشكو آخر كلمة في اسمك من أول كلمة»[1].

مقام الكلام هنا مقام استياء وتنكر من اللّجنة الفرنسية الّتي كنيت نفسها "لجنة فرانس إسلام" وأضافت إلى اسمها المدنس بالخطايا والآثام اسم الإسلام المدبج بالفطرة والحق والخير والأمان، وما عطف عليها من مشتقات الإحسان وتوابع الإيمان.

تجسّد موضوع الحديث في بسط الحالة الحقيقة الّتي يعيشها المسلمون في الجزائر وتوصيفها من استباحة للحمى وانتهاك للحرمات، وقد تجلت الغاية من الموضوع في

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر: 396.

مقارعة الدعاة لحماية الإسلام وفق الأسامي المغلوطة والكاذبة بالحقائق والوقائع الحيّة المعاشة، وإقامة الحجج والبراهين على الدّسائس والدّعاوي الكاذبة.

انتهج الإبراهيمي سبيل المجاز في إقامة حججه لدحض الدعاوي القائمة لإثبات الحقائق وإزالة غشاوة الكذب والتضليل عنها قائلا: في الجزائر مشردون شبعوا بالجوع واكتسوا بالعرى وعلموا بالجهل وتداووا من المرض بالمرض، واستجاروا من الموت بالموت، عادلا في ذلك عن سبيل الحقيقة الّذي لا يفي بالغرض المرجو تحققه، والمتمعّن يدرك الفرق بين التّعبير المختار والآثار الّتي يحدثها عند المتلقّي، وبين أن يقول في الجزائر فقراء وعراة أصابهم المرض والجهل جرّاء الإستعمار فهم أحياء أموات، حيث في التّعبير المجازي أسند في كلّ تركيب الفعل إلى نظيره أو نقيضه الّذي ليس من فعله؛ فقصد تصوير وتشخيص فضاعة الجوع الّذي صار عليه المشردون استدعى كلمة شبعوا دلالة على أن الجوع بلغ أقسى مبالغه عندهم، وكذلك "اكتسوا بالعرى" الدالة على أنّ الفقر وصل درجاته العليا عندهم، وكذلك الأمر بالنسبة لقوله "علموا بالجهل" الدال على أنّهم بلغوا من الأمية والتّجهيل أقاسي الحدود الممكنة، وتدووا من المرض بشتى أنواعه إلى درجة أنّهم استجاروا من الموت بالموت فأجارهم، وأحسن مجاورتهم ودافع عنهم من الدعاة للحياة والآملين فيها فأصبحوا أمواتا في جثث أحياء.

في هذا الاستعمال الحجاجي يتغيّا الإبراهيمي إحداث الإقناع في أقاسي الأفئدة والأنفس من خلال هذه الإسنادات المجازية الّتي تحدث النباهة عند المتلقّي، وتوقظ شواعره إلى التّفاعل مع الموضوع، والتّفاعل أيضا مع هذه الحجج المرصودة لدحض الدعاوى القائمة والقائلة بكلّ جرأة وعدم استحياء أنّها "لجنة فرانس إسلام" المنادية والمنافحة بحقوقه وحقوق أتباعه، فأين هذه الدعاوى الكاذبة من الحقائق المرّة والأليمة الّتي عرضها الإبراهيمي في لبوس التّأثير، وفق سبل المجاز المنتهجة والّتي هيأت الطريق للمتلقّي قصد التّفاعل مع الموضوع، والاستنهاض إلى تصحيح الادعاءات ورؤية الحقائق على مصارعها وإزالة الغشاوة عنها، «وهذا الضرب من المجاز على حدّته كنز من كنوز البلاغة ومادة الشّاعر المفلق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان والاتساع في طرق

البيان، وأن يصنعه بعيد المرام قريبا من الإفهام»[1]. ليحقق به المسلك الأنجع والبعد الأنفع حجاجيا إلى الأنفس فيشدّها شدّا نحو الموضوع فيُحدث إذعانها ويستبيح مكامن اقتناعاتها.

يتوجّه الإبراهيمي إلى أولئك الّذي غُرر بهم فعُينوا على مقاعد البرلمان فقعدوا ولم يحركوا ساكنا في قضايا أمتهم السائرة نحو الاندثار، مشيرا إلى المخاطر الّتي تحدق بأمّتهم ودينهم ولغتهم وهم متعامون متصامون عن الحقيقة قائلا: «إنّ لغتكم العربية مصفدة بالسلاسل والأغلال من القوانين والقرارات، وإنّ مدارسها على ضعفها وقلتها معرضة للأغلاق، وإذا كانت العربية سائرة إلى المحو والاندثار بسبب هذه التضيقات فإنّ النتيجة الحتمية لذلك هي محو الدين واندثاره، لأنّها الوسيلة الوحيدة الّتي يتوقّف عليها حفظه وبقاؤه»[2].

إنّ مقام الحديث مقام تذكير واستنهاض إلى الإحساس واليقظة بالمخاطر المحدّقة بالأمة من خلال هذا الموضوع الّذي يصف الدّسائس الموجّهة نحو العربية، وتبيان الغاية المبتغاة من وراء هذه التّضيقات المرصودة لها وهي ضرب الدين، لأنّ العربية هي الوسيلة الّتي يتوقّف عليها بقاؤه، و قد تجلّت الغاية من بسط هذا الموضوع في كشف الخطط والمكنونات الاستعمارية نحو اللّغة والدين.

سلك الإبراهيمي طريق المجاز في توصيف المخاطر المحدّقة بالعربية، ونسب فعل التّصفيد بالسلاسل والأغلال للقوانين الجائرة والقرارات الظالمة الّتي سُنّت لشلّ حركة اللّغة العربية في المدارس والمعاهد من خلال التّضييقات المفروضة عليها وعلى معلميها، وإنّ كان فعل التّصفيد يكون من اللـه سبحانه وتعالى للشياطين والجن في حرمة رمضان كفا لأذاهم، أمّا تصفيد اللّغة العربية عن نشاطاتها وحركتها على سبيل المجاز هو كف لأذى سيلحق بالاستعمار ويهتك بمستقبل بقائه في الجزائر إن واصلت اللّغة العربية

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 228-229.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 199.

حركتها الطبيعية عملت عميلها في نفوس المسلمين، وذكّت حركة النّضال نحو الجهاد ومن ثمّة الاستقلال، فتصفيد العربية جاء لإيقاف مسار النّضال والنّهضة والحركة، هذا المسار الّذي لو ترك على طبيعته لصار بالأمر من حال إلى حال، وهتك بمستقبل بقاء المستدمر في البلاد.

حتّى يحقق الإبراهيمي البعد الحجاجي لهذا القول وهو تحريك الهمم وإشعال فتيل اليقظة في القلوب استدعى فعل التّصفيد، ونسبه للقوانين الجائرة والقرارات الظالمة اتجاه اللّغة العربية لتذكّية الشّواعر واستنهاضها إلى الفطنة واليقظة والتعقل والتبصر، وإدراك عواقب تلك المغريات المهتكة بالأمة جرّاء هذه المناصب والمقاعد الّتي قُدّمت لهؤلاء الغفلة والسفلة كعربون وفائهم وقعودهم صامتين أمام سير مبادئ أمتهم، وقيمها نحو الهلاك، فأي عار اقترفتم يا هؤلاء في حق العروبة والإسلام والدين واللّغة؟

تجلى البعد الحجاجي للمجاز في استدعاء الكلمة أو اللفظة وابتغاء غير ما وضعت له في الوضع، نظرا لما تحققه وفق هذا المسلك من بعد حجاجي في القول جرّاء ما تحدثه من فخامة في المعنى وتجدّد في الدّلالات الناتجة عن الإسنادات المبتدعة، كما يكون أيضا المجاز في عرض الكلمة على ظاهرها والتّجوّز في الحكم الناشئ عنها قصد إحداث النباهة عند المتلقّي، التّي تنأى عن سبيل الحقيقة في استرعاء اللطائف والعجب، فسبيل المجاز من هنا أنفع وأنجع حجاجيا من سبيل الحقيقة في شدّ انتباه المتلقّي، واستدراج تفاعله مع الموضوع من خلال إسناد الفعل لغير فاعله وإضافة الخبر لغير اسمه، فيُعمل عندئذ الفكر ويحدث الاضطراب بفعل هذه الإسنادات المبتدعة، «فيأتيك بالبدعة لم تعرفها والنادرة الّتي تأنّق لها وتعجب»[1]، فتحدث لها استجابة نفسية لما يعرض عليك من حجج، ودعاوى تذعن لها إذعانا، وهذا هو مسلك المجاز الّذي هو أفصح من الحقيقة في تصوير الوقائع وتزينها في عين المتلقّي، ويكمن بعده الحجاجي في طرائق إثبات المعنى ومرامي مقاصده الحجاجية.

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 229.

الفصل الثالث

مرجعيات الخطاب الحجاجي عند الإبراهيمي من خلال آليتي التّناص والتّضمين

1/الأصول الدينية للخطاب النّهضوي

1-1- القرآن الكريم

1-2- الحديث الشريف

2/الرّوافد الثّقافية للخطاب النّهضوي

2-1 الشّعر الجاهلي

2-2 الأمثال والحكم

2-3 الوقائع والأحداث

3/المرتكزات والقيم الاجتماعية للخطاب النّهضوي

3-1 الوطن الوطنيّة والهويّة

3-2 الدين الإسلامي

3-3 العلم والتّعليم

3-4 اللّغة العربيّة

3-5 القوميّة العربيّة

3-6 الدّيمقراطية

3-7 الإستعمار

الفصل الثالث

مرجعيات الخطاب الحجاجي عند الإبراهيمي من خلال آليتي الّتناص والّتضمين

1. الأصول الدينية للخطاب النّهضوي

1. 1. القرآن الكريم

يحتلّ الأصل الديني المرتبة الأولى في الخطابات التّواصلية بين المعتقدين والمنتمين إلى نفس النّحلة، خصوصا منها الخطابات ذات البعد الإقناعي، حيث يتربّع القرآن الكريم على المرتبة الأولى في الخطاب التّواصلي ذو المنزع التّأثيري عند المنتحلين لهذه الشّريعة، فهو يعتمد المعين الأول في عملية الاستشهاد، وضرب الأمثلة والقياسات لاسيما عند أولئك الّذين رضعوا من تعاليمه وقواعده حتّى الثّمالة أمثال الشّيخ البشير الإبراهيمي.

فهذا الأصل الديني كان المرجع الأول في كتابات الإبراهيمي خصوصا تلك الّتي ترمي إلى الإقناع والتّأثير في الغير، من خلال اعتماده القرآن الكريم كشاهد ودليل لتذكية الخاصية الإقناعية للخطاب النّهضوي، خصوصا لما تعلّق الأمر بالأمة المتلقية لخطابه وهي الأمة الجزائرية المسلمة، الّتي تعتبر القرآن الكريم الأصل الأول والمرجع الموثوق في الاستدلال والقياس ومن بعده الحديث الشّريف.

إنّ الإبراهيمي حين اعتماده القرآن الكريم في كتاباته كان يتغيّا العزف على الوتر الحساس للأمة العربية المسلمة، والجزائرية منها على وجه الخصوص الّتي كادت تفقد هذا الوتر إبان الاستعمار، لولا رعاية الرحمن بها، ورأفته عليها بتصخير أمثال تلك المنارات الشّامخة من أعضاء جمعية العلماء المسلمين في المحافظة على هذا المرجع الأصيل، ومن ثمّة اعتماده ركيزة لانتشال هذه الأمة من غيابات ودهاليز التّجهيل والتّدجين.

من هنا فالقرآن الكريم كان الشّاهد الأكبر والدّليل الأسطع على كلّ الدّعوات الّتي دعت إليها جمعية العلماء المسلمين في محاربة ومجابهة الاستدمار والاستعمار،

و«الواقع أنّ الشّاهد هو الأداة التّركيبية الخاطفة الّتي تضطلع هنا بالمهمّة الحجاجية، إذ إنّ العامّـة تقتنـع بها بسرعة فائقة، وهكذا فالنقص في الدّقة الحجاجية القياسية (Syllogistique) يعـوّض بالمعرفـة العاميـة الشّاهدية (Exemplaire)»[1]، خصوصا في ظلّ مـا عرفتـه الأمـة الجزائريـة مـن تجهيـل، وطمـس للهويّـة والدين من لدن فرنسا، فالقرآن الكريم إذن أُعتمد دليلا لإزاحة الغشاوة على الأبصار والبصائر الّتـي رانـت عليها جرّاء ما عرفته وما جابهته الأمة الجزائرية حتّى كادت تفقد هويتها، ودينها، ووطنيتها بشتّى أساليب القمع والتّعذيب، والتّرهيب الممارس عليها من لدن الجبروت الاستعماري.

جاء الاستدعاء لهذا الأصـل الـديني العريـق في الخطـاب النّهضـوي عـلى شـاكلة تضـمينية كحجـج وبراهين، ودلائل بغية تذكية الخاصية الإقناعية لهذا النّوع من الخطابات، مـن خـلال الاسـتعانة بالأسـلوب القرآني في تحريك الأفئدة إلى الاستنهاض والعمل، وحثّها على تأدية الواجب على أكملـه، وكـذلك الاسـتعانة بقصص القرآن الكريم في ضرب الأمثلة، واسـتدعاء الشّـواهد عـلى صـحّة الـدّعوات القائمـة، و ذلـك لإبـراز القيمة الحجاجية للقول، كما جاء أيضا على هيئة تضمين آي القرآن، والاقتباس منها في مضامين القول بغيـة توضيح القواعد والأحكام الشّرعية، وشدّ الأنفس إليها والاحتكام إليها، بالإضافة إلى استرعاء خاصـية التنـاص مع النّص القرآني الكريم الظاهرة والمضمرة، وذلك «لأنّ التناص طريقة حجاجيـة تسـتهدف إشراك الغـير في تأليف نص مثلما تستهدف إرادة تحقق التّميّـز والأصـالة»[2]، كيـف لا إذا كـان الـنّص المحـاكي هـو القـرآن الكريم ببديع نظمه، وجميل أسلوبه في استرعاء انتباه المتلقّي، ومـن ثمّـة اسـتدراج مكـامن اقتناعـه، وشـدّ نفسه إلى تبني القضية المطروحة وتعزيزها وإقامة البراهين والحجج عليها، فيغوص بذلك في أقاسي الأفئدة، ويحرّك شواعرها، ويشحن همتها ويشحذ قريحتها نحو الاسـتنهاض وتغير الحـال بحـال جديـدة، وتوجيـه السلوك الوجهة المبتغاة.

---

(1) محمّد الولي، مفاهيم بلاغية، مجلة علامات، العدد 17، ص: 94.

(2) حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص: 121.

يؤكد الإبراهيمي في كلماته الواعظة إلى المعلمين بالدّور الفعّال الّذي يقومونه به في تربية النّشء، وينوّه في الآن عينه بالحاجة الماسة إليهم في أداء هذا الدور قائلا: «إنّ حاجتنا إليكم هي أن تنقذوا هذا الجيل النّاشئ من الأمية الّتي ضربت بالشّلل على مواهب آبائهم، وكانت نقصا لا يعوّض في إنسانيتهم، ثمّ كانت سببا في كلّ ما يعانونه من بلاء وشقاء، وأن تحببّوا إليهم العربية وتزينوها في قلوبهم، وأن تطبعوهم على التّآخي والتّعاون على الخير، وأنّ تربوهم على الفضيلة الإسلامية الّتي هي مناط الشّرف والكرامة والكمال، وأن تأخذوهم بممارسة الشّعائر الدينية صغارا، حتّى نأمن تضيعهم لها كبارا، وأن تزرعوا في نفوسهم حبّ العلم والمعلم، وحبّ الأب والأم، وحبّ بعضهم بعضا، وحبّ الله ورسوله والإسلام قبل ذلك ومعه وبعده»[1].

لإقامة الحجّة على الدّعوة القائلة بالحاجة الماسة والملحّة للمعلمين، وتبيان دورهم الفعّال في بناء الأجيال على القاعدة الصحيحة والسّليمة، ضمّن الإبراهيمي قوله الحجاجي بعض الكلمات من الآية الكريمة: (...وَلَكِنَّ الله حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ...) [2]، ليدعو وفق هذا الأسلوب البديع والمؤثر المعلمين إلى القيام بمهمة تحبيب العربية إلى نفوس الصغار، وتزيينها في قلوبهم حتّى ينشأوا على هذا الحبّ، وعلى هذه الزينة في القلوب، والأفئدة منذ الصغر للّغة العربية، فيُؤمن بذلك تضيعهم لها في الكبر، ومن ثمّة يحافظون على انتمائهم واعتزازهم باللّغة والدين، والوطن جرّاء الحبّ المنغرس فيهم منذ الصغر من لدن المعلمين للعلم والمعلم والأب والأم، وحبّ بعضهم بعضا، وحبّ الله ورسوله قبل ذلك ومعه وبعده.

تجلى جرّاء هذا الاستعمال الحجاجي الدّور الفعّال للمعلمين في تحبيب العربية إلى نفوس الصغار، وتزيينها في قلوبهم، وليس هذا بالأمر الهيّن ولا السهل، ولإبراز هذا الدّور والاحتجاج لأهميته استأنس الإبراهيمي بقضية تحبيب الإيمان في قلوب النّاس

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 296.

(2) سورة الحجرات، الآية: 07.

الّذي أوكله اللـه عزّ وجلّ لنفسه، بلفظ التّوكيد كما دلّت عليه الآية الكريمة المذكورة، بحيث ليس باستطاعة الفرد حبّ الإيمان إلّا إذا غرسه اللـه سبحانه وتعالى في قلبه، ليؤكّد الإبراهيمي من خلال هذا التّضمين على المهمة الجليلة للمعلمين.

نفس الآية الكريمة يضمنها الإبراهيمي في قوله الحجاجي في موضع آخر لإثبات دعوة أخرى والاستدلال لها، وهي إبراز دور جمعية العلماء المسلمين في غرس حبّ التّعليم وتزيينه في قلوب المعلمين قائلا: «هذه الطائفة المجاهدة الصّابرة عندنا تتوقع الموت ولا ترفع الصوت، ولا مرجع لها بعد اللـه إلاّ جمعية العلماء الّتي حبّبت إليها التّعليم و زينته في قلوبها، ثمّ ساقها إلى مبادئه وجندها في كتائبه"[1]

كذلك من أوجه تضمين الأسلوب القرآني في الخطاب الحجاجي بغية استجلاب مرامي تأثيراته عند المتلقّي ذاك الّذي ساقه الإبراهيمي في كلماته الواعظة للمعلمين، ناصحا ومذكرا قائلا: «إنّ وراءنا من الزمن سائقا عنيفا، وإنّ معنا من العصر وروحه زاجرا مخيفا، وإنّ أمامنا سبلا وعرا، وصراطا أرق من الشّعرة، إنّ عن أيماننا وعن شمائلنا عوائق من الدهر ومعوقين من البشر، وإنّ في طيّ الغيوب من القدر المحجوب بوائق في أكمامها لم تفتق»[2].

استحضر الإبراهيمي في هذا الاستعمال الحجاجي الآية الكريمة: (ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ) [3]، ليبين مختلف العوائق والحواجز الّتي اعترضت سبيل النّهضة، وثبّطت معنويات المناضلين في خوض غمار المسار نحو الأمل المرصود والمستقبل الموعود، منها ما تعلّق بالزمن وبوائقه، ومنها ما ارتبط بالعصر ومخاوفه، ومنها ما اختص بالدهر وعوائقه المادية والمعنوية، ومنها ما هو عائد على الأشخاص المعوقين الّذين لا حولا لهم ولا قوّة في مجابهة الصّعاب، مستلهما

---

(1) المصدر السابق، ص: 308.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 289.

(3) سورة الأعراف، الآية: 17.

في ذلك اليمين الّتي قطعها الشّيطان على نفسه في إتيانه أتباعه من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم، مشلّا أطرافهم عن الحركة مبقيهم في حضرة السكون راكنين.

يتغيّا الإبراهيمي من خلال هذا الاستعمال الحجاجي المتضمّن لآي القرآن الكريم القول أنّ معوّقات النّهضة اتسعت دائرتها لتشمل الزمن، والعصر، والسبل الوعرة، والصراط الصعبة، وعوائق الدهر، والمعوقين من البشر، إلاّ أنّ الإرادة نحو النّهضة كانت أقوى من هذه المثبّطات جميعها، وهذه الإرادة كان مبعثها الإيمان بالله والإخلاص له؛ وقد كانت الغاية من هذا كلّه التّهويل والتّفخيم في ذكر العوائق وتنويعها هي شحن همم المعلّمين وشحذ قرائحهم نحو خوض غمار المعركة الحياتية بهمة عالية، والتّسلّح بالإرادة في بناء المستقبل، وإتيان الواجب على أكمله من خلال تجاوز كلّ المعوّقات واستصغارها بالاستعانة بالله والإيمان به، والتّحدي والصمود وفق هذا الإيمان في وجه كلّ الصعاب.

احتجّ الإبراهيمي على هذه الدّعوة في نهاية القول بكون العاقبة للمتقين، وأن اتقاء البوائق سبيله الإيمان بالله ثمّ بالدين ثمّ باللّغة، ثمّ بالنّفس ثمّ بالحقّ الذّي جعله الله ميزانا للكون، وقيوما على الكائنات ترجع إليه صاغرة وتقف عنده داخرة، ليستوقفنا في هذا الموضع بآية أخرى جاءت ردا من الله تعالى عن اليمين الّتي قطعها الشّيطان في إتيانه أتباعه قائلا: ﴿إلاّ عبادي المخلَصين﴾ أولئك الذين يؤمنون بأنّ العاقبة للمتقين، وأنّ الحقّ سيتجلّى ولو بعد حين؛ وهذا هو الإيمان الّذي يريد الإبراهيمي أن يجده في أفئدة المعلمين، وأن يتخذوه سراجا في دروب إتيان المهمة الجليلة المنوطة بهم وتجاوز الصّعاب، هذا الإيمان الّذي لا يسكن إلاّ الأفئدة المخلصة الّتي وهبت النّفس والفؤاد لله ولرسوله.

يتجلى البعد الحجاجي لهذا القول المتضمّن لآي القرآن الكريم والمستوحي للبعض الآخر أنّ مهمة المعلمين تحتاج إلى تقوى الله والإيمان به سلاحا في معركة تربية الأجيال وتنشأتها النّشأة الصحيحة السّليمة، وإذا انتفى هذا الإيمان من قلوب المعلمين فإنّهم يفشلون عند أول حاجز ويعودون أدراجهم، وهي القيمة الحجاجية الّتي أراد تثبيتها عند المتلقّي من خلال هذا التضمين لهذه الحجج والبراهين الّتي استدل عليها بهذه المحاورة

الضمنية بين اللـه سبحانه وتعالى والشّيطان، ليصل إلى القول أنّ الإخلاص هو المنجي لصاحبه من كلّ الصّعاب والاستدراجات.

من مظاهر الأسلبة مع القرآن الكريم في خطاب الإبراهيمي تلك الّتي ساقها ردا على الدّعاوى المشركة بالتّاريخ والأصول والأجناس، الملحدة عن الحقائق، والمزيّفة لها في الآن عينه، داحضا إياها بأقوى وأشدّ الأقوال في تكذيب المدّعين قائلا: «كبرت كلمة تخرج من أفواه هؤلاء المستعمرين الجبارين محادة لله ولقدرته وخلقه، ومضادة لدينه وسنته وطمسا لحقائق التّاريخ والآداب وأصول الأجناس، وعنادا للطبيعة والأوضاع الجغرافية، ونكرانا للفوارق الملموسة من الدم الجاري والإرث والتقاليد المتسلسلة»[1]، مستدعيا في ذلك الآية الكريمة (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا)[2].

تجسّدت هذه الدّعوة الباطلة في كون "الجزائر فرنسية" هذه الكلمة الّتي صارت متداولة من غير استحياء من لدن الفرنسيين، وبعض المغفلين المغرّر بهم من الجزائريين؛ وحتّى لا تنقش في الصدور وتمدّ جذورها في الأفئدة بفعل التّداول ساق الإبراهيمي هذا الوعيد الشّديد من اللـه تعالى للكفار المشركين والمتمثّل في صيغة "كبرت كلمة" أي عظمت شناعتها واشتدّت عقوبتها، ليشدّد من خلال هذا الشّاهد اللهجة على القائلين بعواقب القول من ردة الفعل فلا التّاريخ يأبى، ولا الأصول ترضى، ولا الأجناس توافق، ولا الفوارق تقول بما قالوا، فكلّ شيء يرفض الدّعوة ويفندها لا لشيء سوى لأنّ قانون العرف لا يساوم في هذا ولن يساوم، وقانون العقل لا يجد هو الآخر موضعا لهذه الكلمة في ظلّ وجود الفوارق البائنة، وستبقى وسوف تبقى الجزائر عربية إلى أن يرث اللـه الأرض ومن عليها.

تجلّت سمات الخطاب الحجاجية من خلال تضمين الآية الكريمة في قوّة اللهجة الموجّهة لشناعة الكلمة المنطوق بها تذكيرا بالعقوبة المخصصة لها، ليبيّن الإبراهيمي من

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 387.

(2) سورة الكهف، الآية: 05.

خلال هذا الاستدعاء فضاعة الكلمة الّتي تأبى الأقلام أن تدوّنها والسّطور أن تحملها في ثناياها لما تحمله من شرك وإلحاد في حقّ قانون العرق والأصل والتّاريخ، فالتّضمين جاء قصد مقارنة شناعة الكفر بشناعة الاستعمار، ليغرس الإبراهيمي من خلال هذا القول الحجاجي الأصل والمبدأ المتمثل في أنّ الجزائر عربية، ولن تكون غير ذلك عند الأعداء قبل المنتسبين، ويحقق بهذا المبدأ ويعزّز مسيرة النّضال نحو الاستقلال عند أولئك الّذين ران عليهم الجهل فاعتبروا أنفسهم فرنسيين، وليشدّ من عزيمة أولئك المنافحين بالحقّ والعدل، وأعلى درجات ما يبتغي هنا كسر شوكة المدعين وتثبيط آمالهم في البقاء.

إنّ انتقاء بعض آي القرآن الكريم وتضمينها في القول الحجاجي من شأنه ملامسة أقاسي الأفئدة ومكامن التّأثير في الأنفس، ومرابط إذعانها لمثل هذه الخطابات الّتي تتوسل الأسلوب القرآني البديع، مستدعية في ذلك وقع جميل نظمه في تحقيق الغاية الحجاجية للقول من خلال أسلبة الخطاب الإقناعي مع النّصّ القرآني، بغية استرعاء فعله في المتلقّي، فالنّصّ القرآني حين يعتمد شاهدا، أو يضمن دليلا على الدّعاوى في الخطاب الإقناعي يراد من ورائه الاحتجاج لقضية أو الاحتجاج عليها[1]، ومن ثمّة استدراج الوظيفة التّأثيرية بتوجيه السّلوك الوجهة المبتغاة.

من أوجه الاستعانة بالقرآن الكريم في الخطاب الحجاجي عند الإبراهيمي استحضار الأحداث والوقائع الواردة في الذكر الحكيم، لاستخلاص العبر وتوظيفها كحجج في القول؛ فقصد إثارة حماس المعلمين وتقويّة عزيمتهم، وشدّ إرادتهم في خوض غمار المعركة العلميّة دون هوادة في تربية النّشء، ساق الإبراهيمي مثالا لحالة الأمة الجزائرية واصفا إياها بحال اليتيم الّذي عدم المعين والمعيل، وعليه أن يقف على ساقيه لسدّ رمقه قائلا: «أمّا نحن فحالنا حال اليتيم الضائع الجائع إذا لم يسع لنفسه مات، فإذا قصرنا في العمل لأنفسنا ولما ينفع أمتنا ويرفعها فمن يعمل لها؟ آ الحكومة؟ وقد رأينا من معاملها لنا أنّها تمنع الماعون وتداوي الحمى بالطاعون، وتبارز الإسلام بالمنكرات، وتجاهر

---

(1) محمّد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط02، 2002م، ص: 93.

العربية بالعدوان فمن ضلّ منا مع هذا فقد ضلّ على علم، ومن هلك فإنّما هلك على بينة»[1].

استحضر الإبراهيمي في هذا الاستعمال الحجاجي سورة الماعون للتّمثيل لحال الأمة الجزائرية، ونعتها بذلك اليتيم الّذي يُدّع، ولا يُحض على طعامه كشاهد على معاملة فرنسا للأمة الجزائرية المماثلة لمعاملة ذاك المكذّب بالدين الّذي توعّده الله سبحانه وتعالى بالوعيد جرّاء معاملته هذه، ودعّه الشّديد والعنيف لليتيم، وامتناعه عن الحضّ على إطعامه، «والشّاهد باعتباره حجّة يفرض قبول الفكرة أو الموقف اعتمادا على الأحداث النّاجزة الماضية أو الأسطورية، أو الأحداث الّتي سلّم بها النّاس، والشّاهد هنا كحدث ماضي أو أسطوري يضفي القبول على حدث أو فكرة جديدة تجد شرعيتها في الماضي»[2] وتؤسس لوجودها الفعلي التّأثيري عند المتلقيّ في الحاضر.

بحيث يظهر من هذه المقارنة بين الحدثين، أو التّمثيل للحدث الحاضر بالحدث الماضي القيمة الحجاجية للقول، والمتمثّلة في أنّ حقيقة المستعمر واضحة جليّة للأعيان، وعداوتها للإسلام والعربية صريحة، فمن ضلّ بعد هذا التبيان فقد ضلّ على علم، ومن هلك فقد هلك على بينة، وعلى المعلمين بشكل خاص والجزائريين بشكل عام انتهاج السبيل الّذي يهدي إلى إراحة الضمير.

كما يتم استدعاء النّصّ القرآني في الخطاب استئناسا به[3]، واستحضارا للقاعدة الشّرعية إمّا تذكيرا بها، واستنهاضا لتطبيقها وإمّا قصد تلقينها، لتكون حجّة في القول مضمرة كانت أو صريحة؛ ومن أوجه هذا الاستدعاء عند الإبراهيمي ذاك الّذي ساقه في مقالته الموسومة بـ"الكلمة الأخيرة للأمة"، والّتي تعتبر خلاصة الوعظ والإصلاح والنّصح والإرشاد، حيث راح مناديا: «يا هؤلاء! إنّ الاستعمار شيطان، وإنّ الشيطان لكم عدو

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 289.

(2) محمّد الولي، مفاهيم بلاغية، مجلة علامات، ص: 17.

(3) محمّد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص: 93.

فاتخذوه عدوا، وإنّ الاستعمار شرّ، ومحال أن يأتي الشّر بالخير، ومحال، يجيء من الشّوك العنب»[1].

فقد كانت خلاصة التّجربة مع الاستعمار الفرنسي معايشة ومجابهة كونه شيطانا رجيما، وقصد التّحذير منه واجتنابه استدعى الإبراهيمي قوله تعالى: (إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا) [2]، للتّمثيل لأعمال المستعمر المشابهة لأعمال الشيطان، ومن ثمّة اعتماد القاعدة الإلهية في معاملته كحجّة جاهزة تكسب قوتها من مصدرها، ومن مصادقة النّاس عليها[3].

أيضا من أشكال اعتماد آي القرآن الكريم حججا جاهزة وصريحة تلك الّتي بثّها الإبراهيمي في خطابه حول فضل بناء المدرسة، استدلالا بالبناء العظيم المفضي إلى الخير من لدنه عزّ وجل، حيث ذهب قائلا: «تبارك الّذي أسند البناء إلى نفسه، فأرشدنا بذلك إلى أنّ البناء من صفات الكمال، ودلّنا على أنّ العظيم يبني العظيم، فقال: (وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) ، وقال: (أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاء بَنَاهَا {27/79} رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا) وقال: (وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا) ، وقال: (وَالسَّمَاء وَمَا بَنَاهَا) ... تبارك الباني وجلّ المبني، فهذا الكون كلّه بناء وتركيب، وهذه الحياة كلّها بناء تحسه الحواس أو تعقله العقول»[4].

استدعى الإبراهيمي هذه الحجج العديدة الجاهزة من القرآن الكريم للاستدلال على أنّ البناء ليس فقط تشيد من دون رسالة تؤتى، وإنّما البناء الفعلي هو ذاك المصاحب للحكمة والخير والمنفعة والجمال والقوّة، وما عدا هذه الأربعة فهو فضول عابث؛ وبناء المدرسة أجلّ البنايات لما فيها من خير وصلاح ورشاد للأمة من بناء

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 321.

(2) سورة فاطر، الآية: 06.

(3) محمّد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص: 93.

(4) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 284.

القصور؛ وقد جاء هذا الاستعمال الحجاجي تعزيزا للدّعوة إلى أهمية المدرسة والعلم في حياة الأفراد والمجتمعات، مسترشدا بأقوال المولى عزّ وجل في وصف طرائق الكون وانتظام هذا البناء الدال على الارتقاء والعظمة.

من مشاهد الاحتكام للقاعدة الشّرعية أيضا في الخطاب عند الإبراهيمي بغية التّأسيس للمقصد الحجاجي، واستحضارها ضمنيا في فحوى القول ما نجده في مقالته الموجّهة للمعلمين قائلا: «وصفناكم بما أنتم أهله، وذكرناكم ذكركم الله في الملأ الأعلى بالخير والجميل، وأرسلنا إليكم التّحية الأبوية الخالصة، صادرة من قلب يكنّ لكم الحبّ والتّقدير والشّفقة، راجين أنّ يكون رجع التّحية منكم واجبا يؤدى على أكمل وجوهه، وعملا يحقق على أحسن حالاته، وغاية توصل بأسبابها من أقرب الطرق، وبأنفع الوسائل، لا كلاما يذهب مع الريح، ولا قشورا من الأعمال تضيع الوقت، وتبعد الغاية، ولا أنينا من الشّكوى والسّخط يذهب بالصبر ويوهن العزيمة وهما حلية الأبطال»[1].

حتّى يؤسس الإبراهيمي للبعد الحجاجي لهذا القول استحضر القاعدة الشّرعية المتمثّلة في قوله تعالى: (وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا) [2]، ليظهر للمعلمين- الأحرار كما وصفهم- الغاية المرجوة منهم، والمسؤولية المنوطة بهم، فإذا كانت التّحية من لدن الإبراهيمي تبرز خصال المعلمين، وتُثني عليهم وتمدح مناقبهم، فالواجب أن يكون رجع التّحية أقوى وأشدّ، ويتجسّد في ضرورة إتيان الواجب على أكمله، والعمل في أتمّ أوجه إتقانه، وملامسة الغاية بأسبابها من أقرب الطرق وأنجع الوسائل، واجتناب الكلام المنثور على جوانح الرياح، والأعمال الّتي لا طائل منها، والشّكوى والسّخط لأنّهما ما يشينا العزيمة ويثبطا الصبر وهما حلية الأبطال.

يعزّز الإبراهيمي هذا الواجب الجليل عند المعلمين بحجّة أقوى من خلال استحضار قاعدة شرعية مضمرة في ثنايا قوله: «واعلموا أنّكم عاملون فمسؤولون عن

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 288.

(2) سورة النساء، الآية: 26.

أعمالكم فمجزيون عنها من اللـه ومن الأمة ومن التّاريخ، ومـن الجيـل الّـذي تقومـون عـلى تربيتـه كـيلا بكيل ووزنا بوزن»[1]، وقد تمثّلت هذه القاعدة في قوله تعالى: (وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللـه عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) [2]، ليبين أنّه ليس الأمر هنا قضية نافلة لمن أراد الاستزادة في الحسنات، وإنّما تجاوزت ذلك إلى كونها واجب يحاسب عليه إمّا ثوابا وإمّا عقابا، ليذكّي الإبراهيمي البعد الحجاجي المقصود تمكينه عند المتلقّي، والمتمثّل في كون المدرسة ميدان جهاد، وعلى المعلمين أن يكونوا أبطال هذا الميدان لأنّهم مسؤولون من لدن اللـه والأمة والتّاريخ والجيل.

إنّ استدراج هذه القواعد الشّرعية والاحتكام لها في تعزيز الدّعوة أو دحضها من شأنّه تسهيل سبل الولوج إلى الأفئدة، والتّمكّن منها من خلال عملية التناص مع الأسلوب القرآني «والواقع أنّه ما كان لعملية التناص الصريح أو المضمر أن تحظى بأية قيمة لو لم تكن مظهرا من مظاهر التّحاور والمحاجّة»[3]، والاسترفاد من قوته في قسر الأنفس وحملها على سلوك وجهة معينة، بتوسل هذا الأسلوب البديع، والنظم المريع في تحقيق غاية الخطاب.

2. 1. الحديث النّبوي الشّريف

يحتلّ الحديث النّبوي الشّريف– بعد القرآن الكريم- الدّرجة الثّانية حضورا في الأسلوب الإبراهيمي، من خلال استدعائه شاهدا على مختلف الدّعاوى الّتي خاضها في تنشيط الحركة النّهضوية في الخطاب الإصلاحي، واستحضاره كمثل في تذكية البعد

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 288.

(2) سورة التوبة، الآية: 105.

(3) حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص: 121.

الحجاجي لهذا الخطاب، وتضمينه في ثنايا القول، والأسلبة معه لما يحتله من قابلية للإقناع وقوّة تأثير في النّفوس والأفئدة عند عامّة الأمّة الجزائرية المسلمة.

ينوّه الإبراهيمي بالمجهودات الجبارة الّتي قدمتها جمعية العلماء المسلمين في نصرة الدين الإسلامي في مقاله "الدين المظلوم" قائلا: «ودافعت عنه في الميدان الداخلي بينها وبين قومها وأبناء ملّتها حتّى علّم الجاهل، واهتدى الضّال، وفاء إلى الرشد الغويّ، وسيعلم المتمادون على العناد أنّنا محضنا النّصح، والدين النّصيحة وأنّنا وفينا والدين أمانة، وأنّ الّذي أوجب النّصح أوجب عليهم الانتصاح، وقد قمنا بالواجب فهلا قاموا به كما قمنا»[1].

يحتج الإبراهيمي في هذا المقطع على المسار النيّر لجمعية العلماء المسلمين في سبيل هداية الأمة وإرشادها إلى الحقّ، ونصرة دينها من الظلم المحدّق به من لدن أبنائه الذين تخلوا عن نصرته من ظلم الظالمين وبطش المستبدين، ولكي يدعم هذه الدّعوى ويحتج لها ساق في ثنايا قوله الحديث النّبوي الشّريف (الدين النّصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)[2]، ليستدل على أنّ الدين هو تقديم النّصح لمن ينتصح، ولغيره وهو ديدن الجمعية وشعارها في هداية الضّال، وتعليم الجاهل وإرشاد الغويّ.

فالحديث النّبوي الشّريف في هذا المقطع كان الحجّة القاطعة على هؤلاء المتمادين على العناد، وحجّة لأعمال جمعية العلماء المسلمين، تظهر وتبين أنّ مرجعها الأساس في هذا المسار النّضالي هو القرآن الكريم والحديث الشّريف، ومن كان هذا مورده فقد اهتدى وهدى، وحتّى يخلي مسؤولية الجمعية عن هؤلاء المتمادين في العناد أفصح الإبراهيمي قائلا: «إنّ الّذي أوجب النّصح أوجب أيضا الانتصاح وكلّ يحمل وزره على جنبه».

يتوجّه البشير الإبراهيمي إلى أصحاب الأموال من أبناء الأمة الجزائرية قصد حثهم

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 138.

(2) صحيح البخاري، ج01، ص: 97.

على الإنفاق وزرع بذرة العطاء في أنفسهم، وكسر شوكة الشحّ عندهم، لإعانة جمعية العلماء لتتمكّن من السير في حركتها المباركة، مبينا في ذلك مزايا الإنفاق ومخلفات الإمساك بلهجة شديدة قويّة، حتّى يتمكن من إلهاب فتيل المسؤولية في أنفسهم قائلا: «إلى هؤلاء المتقاعسين عن البذل المتصامين عن العذل نرسلها صيحة إنذار ليس معها إعذار نقول لهم: إنّ كلّ ما يصيب هذه الحركة المباركة من شلّل، أو يعتريها من خلل فأنتم المسؤولون عنه عند الله، وعند النّاس فلتنفقوا مما جعلكم الله مستخلفين فيه، لتعلموا أنّ كلّ ما تنفقونه في هذا السبيل يعلي ذكركم ويزكي أموالكم، ويعود عليكم وعلى أمتكم بالنفع، إنّ قبض الأيدي عن الإعانة مسبة وسوء مغبّة، وأنّ مقادير الأموال هي أقدار الرجال و"أنّ الأكثرين هو الأقلون يوم القيامة إلاّ من قال هاء وهاء كما جاء في الحديث الصحيح"»[1].

حتّى يتمكّن الإبراهيمي من هذه الأفئدة المتصامة عن البذل راح يناشدها بلهجة الإنذار بالأخطار المحدقة بهم وبأمتهم جرّاء هذا الامتناع، مضمنا في قوله الحديث النّبوي الشّريف الّذي يحثّ على الزكاة والصدقة وجزاؤهما يوم القيامة، وأن أقدار الرجال بمقادير البذل والعطاء.

إنّ المدعي هنا من خلال هذا التّضمين للحديث النّبوي الشّريف يدمج في نصه نصوصا مغايرة سابقة مماثلة أو مباينة ليصبغ نصه بصباغة المغايرة الصّميمية عن باقي الأقوال، وليحوز على الدّرجة العليا من التّمكن في الأنفس، ويلامس أقاسي الأفئدة جرّاء هذا التّضمين لما يحتله النّصّ المضمن من قوّة فعّالة في تغير سلوك المحاور وتوجيهه الوجهة المبتغاة[2].

يناشد الإبراهيمي الحكومة الفرنسية بلهجة المتشدّد برأيه المتمسك بقضايا أمته القاطع اليمين عن عدم الزيغ عن المبادئ قائلا: «إنّ هذه الأمة رضيت لأبنائها سوء

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 231.

(2) حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص: 121.

التّغذية ولكنّها لا ترضى لهم أبدا سوء التّربية، وأنّها صبرت مكرهة على أسباب الفقر ولكنفقها لا تصبر أبدا على موجبات الكفر، إنّ هذه الأمة أصبحت منكِ بمنزلة الهرّة الّتي دخل صاحبها النّار بسببها لأنّه لم يطعها، ولم يدعها تأكل من خشاش الأرض، فلا أنت علمت الدنيا ولا أنت سمحت لنا بتعليم الدين»[1].

في ظلّ حركة العراقيل الّتي سنتها الحكومة الفرنسية على التّعليم وهيآته في الجزائر، وهيئت له ما هيئت من أسباب التّعطيل، ومسببات التّنكيل راح الإبراهيمي يناشد الحكومة الفرنسية ويذكّرها بالمبدأ الّذي لن تزيغ عنه مهما اشتدّت هذه العراقيل وقويت هذه الأسباب، مشدّدا اللهجة في هذه المحاورة، وحتّى يكون خطابه أقوى وأشدّ استدعى من قصص الحديث الشّريف مثالا يماثل الحالة ويصفها على حقيقتها؛ فالأمة الجزائرية في يد الحكومة الفرنسية أصبحت بمثابة تلك الهرّة الّتي لا حول لها ولا قوّة دخلت صاحبتها النّار بسببها لأنّها لا أطعمتها ولا تركتها ترعى من خشاش الأرض، وكذلك عمل الحكومة الفرنسية مع الجزائريين لا هي علمتهم أمور دنياهم ولا تركت الجمعية تلقنهم أمور دينهم.

فقد استدعى الإبراهيمي هذه القصة من الحديث النّبوي الشّريف مثالا مطابقا ومشابها للحالة الّتي أصبحت عليها الأمة الجزائرية جرّاء هذه الحرب الشنعاء على العلم والتّعليم العربيين لكي يحقق البعد الحجاجي لقوله، ويتمكّن من الأفئدة في توصيف الحال الّتي آلت إليها الأمة الجزائرية، وضرب المثال في تبيان الحقائق والاحتجاج لها من أنجع السبل في الوصول إلى غاية الخطاب، فالحكماء والعلماء والأدباء لم يزالوا يضربون ويبينون للنّاس تصرف الأحوال بالنّظائر والأشكال، ويرون هذا النّوع من القول أنجع مطلبا وأقرب مذهبا[2]، في إحداث الإقناع والاستمالة؛ كيف لا ومضرب هذه الأمثال

(1) المصدر السابق، ص: 237.

(2) ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حنفي محمّد شرف، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1969م، ص: 117-118.

والشّواهد القرآن الكريم المعين الّذي لا ينضب، والحديث الشّريف المنبع الأساس الثّاني بعده في كلّ الكتابات والخطابات ذات البعد التّوجيهي الإقناعي.

2. الرّوافد الثّقافية للخطاب النّهضوي عند الإبراهيمي

استرفد الإبراهيمي في خطابه النّهضوي من عدّة ينابيع شكّلت الخلفية الثّقافية عنده، منها الشّعر العربي القديم، والأمثال والحكم والمأثورات عن السلف الصالح، والوقائع والأحداث الّتي أثّثت تاريخ الأمة العربية الحافل بالأمجاد والبطولات؛ وإنّ اعتماد هذه الرّوافد الثّقافية في توجيه الخطاب نحو غايته، وتذكية بعده الحجاجي من شأنّه تحقيق الغاية القصوى منه، لأنّ هذه الخلفيات الثّقافية هي بمثابة الألغام المزروعة في النّصّ تؤتى أُكلها عند شدّ انتباه المتلقين لها وإذعانهم إليها، وذلك باعتبارها حججا جاهزة، وقويّة للاستدلال على الدعاوى القائمة أو تفنيدها، وقد استمدت هذه القوّة من شرعية حضورها في مخيّلة المتلقّي، وقوّة قابليتها عند طرفي الخطاب، لأنّها تمثّل مجموعة المسلمات والمعتقدات والأفكار المشتركة بين أفراد مجموعة لغوية معينة، والكلّ يسلم بصدقها وصحتها[1]، وهذا التّسليم هو ما يمنحها القوّة الحجاجية إذا استدعيت في الخطاب، سواء وقعت حجّة أو نتيجة أو مبدأ من المبادئ الحجاجية.

1. 2. الشّعر العربي

يفتخر الإبراهيمي بصنيع طلبة الزيتونة حين إضرابهم من أجل إحقاق الحقّ وإبطال الباطل، ويذهب إلى تسمية هذا الإضراب بأنّه إطراب للنّفوس، وحثّ لها للاستنهاض ولتشخيص هذا الإضراب أو الإطراب يستدعي الإبراهيمي شاهدا ومثالا من الشّعر الجاهلي الدّال على المفاخر و البطولات، حيث يقول: «أجدّكم أنّ العزائم الّتي قهر أجدادنا الفرس والرمان بمثلها تمثّلت من جديد في الشباب الزيتوني العتيد؟ وأنّ الإصرار الّذي لبس طارقا فأخضع به الجبابرة: البحر والجبل قد لابس نفوس أبنائنا

---

(1) أبو بكر العزاوي، الّلغة والحجاج، ص: 33.

الزيتونين كرّة أخرى؟ إيه أبناءنا الأعزة أإضراب ما صنعتم أو إطراب؟ لقد أضربتم فأطربتمونا فللّه إضراب كلّ ما فيه إطراب، فاسكبوا يا أبناءنا هذه الأغاريد في الآذان العطلة، فقد طال عهدها بسماعها واضربوا هذه الأمثال الشّوارد في التّحدي للظلم والتّعدي، فقد استطاب في دياركم، وكذبوا الظانين بكم ظنّ السّوء، فقد طال ما قالوا عنكم وتقوّلوا، قالوا إنّكم كآبائكم تقولون كثيرا ولا تعملون شيئا، وإنّكم تحسنون المطالبة ولا تحسنون المغالبة، وإنّكم ترهَبون القويّ وتتبعون الغويّ، وإنّكم لا تعملون الواجب لأنّكم لا تعرفون الواجب، وإنّكم تنامون عن الضيّم والهون لأنّكم في غمرة ساهون، وإنّكم في حالتي الحمق والكيس لا تعدون أخلاق امرئ القيس:

وأمثالُ أخلاق امرئ القيس أنّها ... صلابٌ على عضّ الهوان جلودها»[1]

استدعى الإبراهيمي في هذا المقطع الحجاجي البيت الشعري الدّال على أخلاق العربي الشّهم، الّذي هو صلب الجلد على عضّ الهوان للتّمثيل لهذا الفعل الّذي أثبت للظانين ظنّ السّوء عكس ظنونهم، وأنّ هذه الأخلاق والشّيم العربية تجسّدت في صنيع أبناء الزيتونة، الّذي كان مثالا في التّحدي للظلم والتّعدي؛ فالبيت الشّعري في هذا المقطع أُسندت إليه وظيفة الاستدلال على عقد المقارنة والمشابهة بين صنيع هذا الإضراب وبين صنيع العربي الّذي كانت تخافه الجبابرة في قصورها، لما له من إصرار على التّحدي وإقدام على الصّعاب، هذه الصفة الّتي كادت تمحى وتنسى لولا هذا الإضراب الّذي أشعل فتيل النّضال وفنّد أقوال الظانين ظنّ السّوء، وأطرب نفوس المناضلين، وشدّ من عزمهم وقوى حماسهم نحو مواصلة معركة النّضال والتّحدي والصمود.

فالبيت الشّعري في هذا المقطع وظّف كنتيجة حتمية دالة على أن صنيع أبناء الزيتونة أثبت بجدارة واستحقاق أنّهم ينسلّون من صلب ذاك العربي الصّلد على المصاعب، وأنّهم لا يزالوا يحافظون على نخوته في نفوسهم وأفئدتهم.

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 459.

من مخلفات الاستعمار تلك العوائد المشينة الّتي نجّست عقائد الأمة الجزائرية وخلّلتها بالشّرك والكفر، «ولقد ماتت هذه العوائد الشيطانية قبل الحرب الأخيرة أو كادت أن تموت بتأثير الحركة الإصلاحية المطهرة للعقائد، ثمّ قُضي عليها بتأثر النّاس بالحرب ولأوائها، وقد عادت في السنتين الأخيرتين إلى ما كانت عليه، ودعا داعي الشيطان إليها فأُسمع، وكأنّما أذن في القانتين بصلاة أو ثوّب في المستطعين بحج، فإذا هم في الّيوم الموعود مهطعون إلى الداعي رجالا ونساء وأطفالا، يزجّون الرّواحل، ويسوقون القرابين ويحملون الأدوات، تراهم فتقول إنّ القوم صبّحوا بغارة تسيل بهم الطرق وتغصّ بهم الفجاج، حتّى إذا وصلوا إلى الوثن نصبت الخيام وسالت الأباطح بالمنكرات والآثام»[1].

قصد تمثيل وتشخيص تلك العوائد الشيطانية الّتي غرسها المستعمر في الأمة الجزائرية فتمكّنت واستخصلت في عقائده وإيمانه، وترجمتها أفعاله الساذجة في الاستجابة الفوريّة للدواعي والنّداءات الشيطانية إلى درجة الخضوع الأعمى، وكأنّهم صبّحوا بغارة لهول مشهدهم وهم يزحفون رجالا ونساء وأطفالا، ويزجّون الرّواحل ويسوقون القرابين؛ وحتّى يتمكّن الإبراهيمي من توصيل تلك الصّورة على حقيقتها، وإبراز المنكرات المنجرّة عن هذه العوائد الدّخيلة استدعى البيت الشّعري "سالت بأعناق المطي الأباطح" للاستدلال على كثرة الآثام والمنكرات، و فضاعتها إلى درجة أنّ حركة سيرها وصلابتها تماثل حركة سير الماء بالأباطح.

يستشهد الإبراهيمي على سياسة الكيل بمكيالين في قضية الإنسانية، وانتهاك حرماتها بالبيت الشّعري القائل:

قتـــــل امـــــرئ في غابــــة ... جريمـــــة لا تغتفـــــر

وقتــــل شـــــعب كامــــل ... مســـــألة فيهـــــا نظــــر

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 357.

ثمّ يأتي على تعزية نفسه وأبناء أمته اعتقادا يقينيا بأنّ العاقبة للمتقين لشحن الهمم، وشدّ العزائم نحو الإيمان بوجود العدالة الإلهية من خلال قول الشاعر:

مـــا يـــد إلاّ يـــد اللـــــه فوقهـــا ومـــــا ظـــــالم إلا ســـــبيلي بظـــــالم

وقول الآخر:

أيـــن عـــاد؟ أيـــن فرعـــون؟ ومـــن ملـــــــــك الأرض وولى وعـــــــــزل[1]

هكذا إذن اتخذ الإبراهيمي من الشّعر العربي قديمة وحديثة شاهدا ودليلا على القضايا الّتي يحاول الاحتجاج لها أو عليها، وذلك لحيازة الشّعر على قدرة خاصة على التّأثير في العقول والأفئدة، لما يحمله من رسائل حياتية، وأبعاد حكمية كانت خلاصة تجارب وقصص عاشها و يعايشها الفكر الجمعوي، وأضحت محل قبول لدى المتلقين، ومضرب مثل واستشهاد عندهم.

2. 2. الأمثال والحكم والمأثورات

من الرّوافد الثّقافية الّتي دعّم بها الإبراهيمي خطابه النّهضوي تلك الأمثال والحكم والمأثورات الّتي تتضمن خبرات الشّعوب وحكمها، وخلاصة تجاربها الحياتية وتمثّل مضامينها ومحتوياتها مجموعة الحقائق والمعاني الكلية[2] المستهدف ترسيخها كبعد حجاجي في الخطاب قصد التّأثير في المتلقّي، وتحقيق الرّسالة المرصودة من وراء إقناعه؛ وتُستدعى هذه الأمثال والحكم كمبادئ حجاجية باعتبارها مجموعة من المسلمات والأفكار والمعتقدات المشتركة[3]، بين طرفي الخطاب، كما توظّف أيضا في الخطاب من مكمن وقوعها حججا جاهزة ذات البعد الحجاجي القويّ والمؤثر شأنها شأن الشّواهد[4]

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 18.

(2) أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط01، 2010، ص: 82.

(3) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 33.

(4) المرجع السابق، ص: 87.

والبّراهين الّتي تستدعى قصد الاستدلال، والبرهنة على قضية من القضايا المطروحة للجدال، كما ترد أيضا على أساس كونها نتيجة مرصودة لحجج أطرت قضية معينة.

يتوجّه الإبراهيمي في خلاصة كلمته الأخيرة للأمة الجزائرية، مترصدا حقائق المستعمر قصد توجيه المتلقين صوب الاعتبار، مستفهما ومتسائلا في الآن عينه قائلا:

أما آن لعشاق سلمى أن يقولوا: صحا القلب عن سلمى؟

أما آن للحالمين بالوحدة الفرنسية أن ينفضوا عنهم الأحلام؟

أما آن للمنتظرين أن يقطعوا حبل الانتظار؟

أما آن للمستعصمين بالأمل أن يريقوا صبابة الأمل؟

يا هؤلاء إنّ الاستعمار شيطان، وإنّ الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا، وإنّ الاستعمار شرّ، ومحال أن يأتي الشّرّ بالخير، ومحال أن يجيئ من الشّوك العنب[1].

حتّى يتمكّن الإبراهيمي من ترسيخ حقيقة المستعمر في الأفئدة ويقطع حلم الحالمين وأمل المنتظرين، وشكّ المكذبين باليقين القاطع والبرهان السّاطع، ذهب مؤكدا أنّ الاستعمار شيطان والشيطان عدو فيجب اتخاذه عدوا، وأنّه شرّ محال أن يأتي بالخير، ثمّ استدعى في نهاية عرضه لهذه الحجج المثل المشهور "إنّك لا تجني من الشّوك العنب" كنتيجة أو خلاصة لتلك الحجج والبراهين المؤكدة لحقيقة المستعمر، هذه الحقيقة الّتي دلّت على نفسها بنفسها.

ردا على سياسة التّسويف الّتي تنتهجها الحكومة الفرنسية في إيطال عمر قضية فصل الدين عن الحكومة، والاحتجاج بأنّ هناك اختلاف حول هذه القضية بين أفراد الأمة الجزائرية، هذا الاختلاف الّذي صورته الحكومة الفرنسية، وأوجدت له أتباع لتعطيل القضية وتمويهها، وتغطية الحقائق عنها، يذهب الإبراهيمي إلى القول: «إنّ ما تقوله الحكومة ويقوله هؤلاء الخصوم (المصوّرون) من أنّ الخلاف بيننا وبينهم اختلاف

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 321.

حال، ويعنون في الكيفية الّتي يقع عليها الفصل، والأيدي الّتي تتناول الشّيء المفصول فهو قول يقصد منه معنى ستر العورة بسربال فيفهم معنى تغطية الشّمس بغربال»[1].

استعدى الإبراهيمي في هذا القول الحجاجي المثل القائل: "فلان يغطي الشّمس بالغربال" للاستدلال على صنيع الحكومة الفرنسية، وبتواطؤ من الحكومة الجزائرية المزعومة حيال قضية فصل الدين عن الحكومة، وأنّ كلّ المزاعم والأقوال مجرد سياسة للتّعطيل ليس إلاّ، وتغطية الحقائق الواضحة الجليّة بشيء ليته يغطيها ويسترها، وإنّما يفهم من وراء ذلك مباشرة سياسة التّسويف والتّلاعب والتّثاقل، من هنا جاء المثل الموظف حجّة جاهزة قويّة دالّة دلالة واضحة على هذه السياسة المنتهجة.

هناك حالة ثالثة لا يدرج فيها المثل في أحد المنطقتين السّابقتين، وهي الّتي يقوم فيها المثل بدور المبدأ الحجاجي الإقناعي (Topos)، أي يتم استدعاؤه في الحوار، أو توظيفه في الخطاب باعتباره مسلمة استدلالية منطقية حجاجية، وباعتباره ضامنا "garant" يضمن الرّبط و التّعالق بين المتغيرين الحجاجين (Les variables argumentatives)، أي بين النتيجة الّتي تهدف إليها والحجّة الّتي تخدمها وتؤدي إليها[2]؛ وهذا ما نجده في المقطع الحجاجي الّذي حاول فيه الإبراهيمي الاحتجاج لأشكال التّدخلات الفرنسية في القضايا الشّرعية والدينية والاجتماعية، والّتي هي من محض خصائص الأمة الجزائرية المسلمة، حيث ذهب قائلا: «نعتقد أنّ المثقفين من أعضاء المجلس المسلمين كانوا يعتقدون في القضية خلاف ما يعتقده زملاؤهم، كانوا يعتقدون أنّ هذه المسألة الدينية يجب الرجوع فيها إلى أهل العلم بالدين، ولكن صوت الحقّ في هذا المجلس تعلوه أصوات الباطل والجهل، فلا تدع قائل الحقّ يقول، ولا تسمعه إذا قال، لأنّ المجلس كان مأخوذا بسحر الوحي ورهبته، فلم يفق من غشيته حتّى نزل الوحي الثّاني بالمجلس وقيل له قف.. فإنّ القضية ليست من خصائصك، وإنّما هي من خصائص وزير العدل الفرنسي في باريس.

(1) المصدر نفسه، ص: 144.

(2) أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص: 81-82.

ليت شعري هل كان هذا مجهولا يوم وضعت القضية في جدول الأعمال؟

لا نعني أعضاء المجلس بهذا السؤال فقد قرأنا في الأمثال أنّ الحائط قال للوتد لم تشقني؟ فقال له: سل من يدقني؟»[1].

استدعى الإبراهيمي هذا المثل للاستدلال على أنّ القضية أعلى من مشورة الأعضاء المسلمين، وأنّهم مجرد كراسي تحملها كراسي، أمّا الرأي والتّدبير والتّخطيط فهو من صلاحيات الوزارة الفرنسية؛ وهذا المثل وقع رابطا بين الحجّة والنتيجة المؤدية إليها، بحيث تمثلت الحجّة في كون صوت الباطل يعلو صوت الحقّ في هذا المجلس الملعون، وكان مؤدى هذه الحجّة هذه التّدخلات والتّشريعات التّعسفية، وقد وقع المثل في هذا المقطع ضامنا للربط بين المتغيرين الحجاجيين في هذا التّمثيل، بين الحال الأولى وحال الحائط الّذي سأل الوتد لم يشقه، فأجابه بأنّ المسألة تتجاوزه إلى الّذي يدقه، ويُضرب هذا المثل في المواقف الّتي تتجاوز الظاهر في الصورة إلى الفاعل الحقيقي المختفي وراء الصورة.

أيضا من المواضع الّتي وقع فيها المثل مبدأ حجاجيا ما نجده في قول الإبراهيمي في شأن القوانين الجائرة الصّادرة في حقّ التّعليم العربي، «فهذه القرارات الفردية وهذه القوانين البوليسية لم توضع لإصلاح شيء، وإنّما وضعت لإفساد شيء، فإذا احتيج إلى شيء فيرجع فيها إلى الفقهاء المفسرين، قالوا: وهي قبل وبعد قوانين استعمار قلت لهم، ولا تزول إلا بزوال الاستعمار، قالوا: لا يبنى على الصالح إلاّ الصالح قلت: وكلّ ما بني على الفاسد فهو فاسد»[2].

يستدل الإبراهيمي في هذا المقطع الحجاجي بالقاعدة القائلة "ما بني على فاسد فهو فاسد" كمبدأ حجاجي ومسلمة منطقية على تلك القوانين التّعسفية الّتي وضعت خصيصا لإفساد التّعليم العربي وتعطيله، وكانت النتيجة في ذلك أن زوالها مرتبط بزوال

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 133.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، ص: 257.

الاستعمار وبقاؤها مرهون ببقائه، وقد كانت هذه القاعدة رابطا بين طرفي القول الحجاجي، وإطارا للحجاج والاستدلال وضامنا لتحققه وتناميه بشكل طبيعي[1].

هناك من الأقوال ما له قصة تروى وهي مضرب المثل يستشهد بها من أجل الاعتبار[2]، وهذا ما نلمسه من تضمين الإبراهيمي للقول المأثور عن الرسول صلى الله عليه وسلم "أجرنا من أجرت يا أم هانئ" أو "يسعى في ذمتهم أدناهم" قصد الاستشهاد عن معاملة الدين الإسلامي للمرأة، واحترامه لها على عكس ما يتقوّله القائلون، بأنّه ظلم المرأة وحرمها حقّها في التّعبير والانتخاب، ليتخذوا من هذه الأكاذيب ذريعة للتّأثير على الأمة الجزائرية من مكامن استقرارها وهي الأسرة، الّتي تتربع على رقيها واستقرارها، وتقدّمها وتماسكها امرأة صالحة، وأم عاقلة، وبنت نبيهة، وزوجة ذكية وفية، «لأنّ الإسلام في جملته لا يزجّ بالمرأة في هذه المضايق وفي كلّ ما يجرّ إليها، رفقا بها وإبقاءً على شرفها ورعاية لرقة شعورها و لطافة جوهرها، لا احتقارا لمنزلتها ولا استخفافا بشأنها، وإنّه يسوي بينها وبين الرجل في كثير من منازل الكرامة والاعتبار، حتّى إنّه ليجيز إجارتها للجاني والفار بخربة بدليل حديث (ويسعى بذمتهم أدناهم)، وحديث (أجرنا من أجرت يا أم هانئ)»[3].

إنّ الدليل الوارد في هذا المقطع الحجاجي شاهدا قويا وحجّة دامغة عن معاملة الإسلام السّمحة للمرأة من جهة، ومن جهة ثانية يظهر النيّة الخبيثة وراء هذه الأقاويل الكاذبة، والّتي مبتغاها هدم استقرار الأسر والتّربع على عرش خرابها ودمارها، «فإذا كانت أوربا على عراقتها في الحضارة والعلم تدرج المرأة فيهما مسايرة للرجال، لم تفكر بعض أممها في إعطاء هذا الحقّ للمرأة إلاّ في السنوات الأخيرة، وفي ظروف استثنائية كما يقولون، فكيف تقدِم حكومة الجزائر ومجلسها على هذه الطفرة بالمرأة العربية المسلمة

---

(1) أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص: 93.

(2) المرجع نفسه، ص: 88.

(3) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 127.

وهي مازالت في الدّرك الأسفل من الانحطاط، وهلا فكروا في تقويّة عقلها بالعلم، وفي تقويّة جسمها بالغذاء، وفي حفظ صحتها بالعلاج، وفي حفظ نسلها بالرعاية، وفي تخفيف ويلاتها بالاهتمام، أم هم يعتبرون المرأة العربية المسلمة في الجزائر قطعة من المرأة الفرنسية في أوربا»[1]، متنصلة عن أخلاقها وفطرتها، خادمة لسيدها في لبوس مخدومة؛ أمّا الإسلام فقد احترم المرأة وكرّمها بدليل أنها كانت تجير تمام مثل أخيها الرجل، ولها صوت مسموع وشرف محفوظ ومكانة مصونة.

هكذا إذن تعتبر الأقوال السّائرة والأبيات الشّعرية والأمثال والحكم ذات الوظيفة التّداولية والاستدلالية، والّتي تعبّر عن الحقائق العامة والمسلمات الكلية أمثالا[2] وشواهد تغذى بها الخطابات قصد حصول الإقناع، وذلك بالنظر لما تحمله من شحنات حجاجية عالية قادرة على أسر المتلقّي واستمالة إذعانه، ومن ثمّة استدراجه نحو القضايا والمواطن المستهدفة.

3. 2. الوقائع والأحداث التّاريخية

يتخذ الإبراهيمي من الوقائع والأحداث التّاريخية ركائز قصد الاحتجاج على القضايا المطروحة في الحركة الإصلاحية، وقد اعتمدها كشواهد تغذي الخطاب وتذكّي بُعده الحجاجي باعتبارها مرجعا هاما وأساسيا في الذاكرة الشّعبية، إليها تذهب الأنظار وبها تسترشد الأبصار.

يحتج الإبراهيمي على بطلان وظيفة المفتي من طرف الحكومة الفرنسية لأنّ «وظيفة المفتي من أساسها تزوير على الإسلام، لأنّ الفتيا في الحلال والحرام حقّ على كلّ عالم بالأحكام، مستوف للشّرائط المقرّرة في الدين، وإنّ وجود وظيفة مفتي حنفي في الجزائر تزوير على المذهب المالكي، وأين العاصمي ومن جرى مجراه من فقه أبي حنيفة ودقائقه وقياسه؟ إنّ نسبة الحنفي تشترك في بني حنيفة وأبي حنيفة، فلينظر العاصمي أشبه

---

(1) المصدر نفسه، ص: 127.

(2) أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص: 87.

النسبتين به، وبنو حنيفة هم قوم مسيلمة الكذّاب الّذين آووه ونصروه، ومن غرائب الشّبه أنّ مسيلمة الحنفي كان تشوشا على النبوة الحقّة، وأنّ المفتي الحنفي كان تشويشا على مطالب المسلمين الحقّة»[1].

قصد إقامة الحجّة على بطلان وظيفة المفتي الموكّل من طرف الحكومة الفرنسية يستشهد الإبراهيمي بواقعة مسيلمة الكذّاب الّذي افترى على النبوة الحقّة، واعتبر نفسه نبيا يوحى إليه بهتانا وكذبا، وذلك لعقد المقارنة والمشابهة بين هذه الواقعة وبين الواقعة الجديدة الّتي افترى فيها المفتي الحنفي المزعوم على المذهب الحنفي كذبا وزورا، ولاءً للوظيفة والأجر ووفاءً للأسياد، فتدخل فيما لا علم له فيه ولا فقه ولا قياس، فكان تشويشا على المذهب وافتراءً على أهله وعلمائه، وعلى قياساتهم ودقائقهم، بالإضافة إلى وقوعه تزويرا على المذهب المالكي، وهو المذهب الأصلي المعتمد في المنطقة، ومن مظاهر السّخرية أنّه انتسب إلى بني حنيفة أتباع مسيلمة الكذّاب، وابتعد كلّ البعد عن أبي حنيفة، وهذا ما دل عليه الشّاهد الحجاجي في هذا القول.

فالشّاهد في القول الحجاجي توكل له مهمة إضفاء القبول على الفكرة الجديدة أو القضية الجديدة والاحتجاج لها، وذلك باللّجوء إلى حدث قديم واقعي أو خرافي أو أسطوري، أو منتمٍ إلى التّراث الأدبي، فتسلك بذلك الفكرة الجديدة أو الواقعة المطروحة ضمن نفس الخيط الّذي يسلك فيه الحدث القديم أو الموروث، فتعتبرهما معا يندرجان ضمن نفس الصنف من الوقائع، ولهما نفس درجة القبول والإقناع عند المتلقين، مع اشتراط أنّ تكون الواقعة القديمة المسند إليها الشّاهد واضحة ومعروفة[2]، أي تكون من المسلمات والمعتقدات المشتركة تنضوي على قدر كافٍ من القبول.

يستشهد الإبراهيمي بواقعة من وقائع بني العباس في إشادته بصنيع جمعية العلماء المسلمين في مسار العلم والتّعليم قائلا: «تغالى خلفاء بني العباس في تشييد قصورهم،

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 73.

(2) محمّد الولي، مفاهيم بلاغية، علامات، ع17، ص: 93.

وعمروها بأسباب التّرف المادي ووسائل اللّذات الجسمانية، وأسبغوا عليها كلّ ما يستهوي من جمال وفن، وتسامت همم الخلفاء إلى إظهار جلال الخلافة في البناء والتّشييد، فما قصّر في ذلك منهم أول ولا أخير، وباهت بغداد بتلك القصور أمصار العالم كلّه، ولكنّهم لم يهتدوا إلى البنية الّتي تحمل كلّ بناء، ولم ينفقوا في تشييد المدرسة بعض ما ينفقون في تشييد القصر من مال وعناية وذوق، إلى أن جاء أحد وزرائهم فسبق للمنقبة الّتي تغطى المناقب وشاد المدرسة النّظاميّة، هنالك علمت بغداد أنّ كلّ ما حازته من جمال كانت تنقصه نقطة الجمال، وأنّ كلّ ما وصلت إليه من عظمة كان ينقصه سرّ العظمة، وأنّ كلّ ما كتب عنها التّاريخ ودوّن وصفها الشّعر خيال أيدته هذه الحقيقة»[1].

يؤكد الإبراهيمي من خلال هذا الاستشهاد بهذه الواقعة التّاريخية على أنّ حياة الأمم ورقيها وتحضرها مرتبط ومتعلّق بالمدرسة والعلم والتّعليم، وما عدا هذا فهو نافلة قول وزخرف عمل، لأنّ «الحياة بالعلم والمدرسة منبع العلم ومشرَع العرفان، وطريق الهداية إلى الحياة الشّريفة، فمن طلب هذا النّوع من الحياة من غير طريق العلم زلّ، ومن التمس الهداية إليه من غيرها ضلّ، وحياة الأمم الّتي نراها ونعاشرها شاهد صدق على ذلك»[2].

من وقائع بني العباس الّتي ساقها الإبراهيمي للاستشهاد على الأحداث المعاصرة له وإقامة الحجّة لها أو عليها، نجد كثرة الفرق والأحزاب الّتي شتّت لمّ الوحدة العربية، وهتكت بأمنها، وصيّرتها لقمة سائغة للذئاب البشرية المفترسة، «فقد أصبح هذا الشّرق في تعدّد أحزابه السياسية كعهده في الخلافة العباسية، يوم كان كلّ خلاف جدلي في لفظة يسفر عن فرقة أو فرق، وكلّ مجلس مناظرة بين فريقين ينفض عن ثالث ورابع، وتراهم يقولون أنّ كثرة الأحزاب في الأمة عنوان يقظتها وانتباهها، وضمان وصولها إلى حقها، ولكنّنا لم نر من تعدد الأحزاب إلاّ نقصا في القوّة ونقصا للوحدة، وتنفيسا للخصم،

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 283-284.

(2) المصدر نفسه، ص: 283.

واشتغالا من بعضهم ببعضهم، وتعالت كلمة القرآن فإنّه لا يكاد يذكر الأحزاب بلفظ الجمع إلاّ في مقام الخلاف والهزيمة (فاختلاف الأحزاب من بينهم)، (جند ما هنالك مهزوم من الأحزاب)، ولا يكاد يذكر الحزب بلفظ المفرد إلاّ في مقام الخير والفلاح (ألا إنّ حزب الله هم المفلحون)، وإنّ حزب الله في الأمة الجزائرية هو جمعية العلماء، وإنّها لمفلحة لا محالة»[1].

إنّ استشهاد الإبراهيمي بهذه الواقعة التّاريخية دعوة إلى لمّ الشّمل والوحدة، وتوحيد الصف تحت لواء كلمة الحقّ، والابتعاد عن الأسباب المؤدية إلى التّشتت المحدق بأمن الأمم والشّعوب، وقد سيقت هذه الواقعة في القول الحجاجي لما تحمله من شحنات دلالية على الاعتبار، ومقارنة نهاية الأحداث مع بداياتها المؤدية إليها، من خلال الاستشهاد بنهايات الأحداث القديمة المؤدية إليها نفس بدايات الأحداث الجديدة، فالتّشابه في البدايات بين الحدثين يؤدي حتما إلى التّشابه في النهايات، ولهذا سيقت الحادثة القديمة بنهايتها في القول الحجاجي قصد أخذ العبرة وتوخي النّهاية المماثلة.

هكذا إذن تعتبر عملية الاستشهاد بالوقائع والأحداث التّاريخية من المرتكزات الأساسية في الخطاب الإقناعي لما تحمله من قبول وإمكانية إقناع، فتستدعى قصد التّمثيل للأحداث الجديدة بغرض الاعتبار، وتوخي النّهايات المماثلة، ومن ثمّ إضفاء القبول وإمكانات الإقناع على الحادثة الجديدة.

3. المرتكزات والقيّم الاجتماعية في الخطاب النّهضوي

اعتمد الإبراهيمي مجموعة من المرتكزات والقيّم الاجتماعية ليتمكّن من تحقيق الغاية المرصودة من خطابه، وقد ساهمت هذه المرتكزات والقيّم المجردة والمادية في تسهيل مسلك الخطاب نحو الأنفس والأفئدة، لما تحتله من مقبولية وتحوز عليه من ميثاق تواصل، وعليه فالقيّم توظف في النّظرية الحجاجية بوصفها قواعد حجاجية (Règles

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 47.

argumentatives) يتمّ استدعاؤها لكي تحمل المخاطب على القيام بأفعال معينة بدل أخرى، كما أنّها تُستدعي خصوصا من أجل تبرير تلك الأفعال بطريقة تجعلها مؤيدة ومقبولة من طرف الآخرين[1].

تجلت هذه المرتكزات والقيّم في مجموعة من الآليات الّتي يتخذها أي مجتمع قاصدا السير نحو الرقي والازدهار، أو على الأقل التّظلّل في رحاب العيش الزهيد الشّريف المسيج بإطار الإنسانية؛ ومن هذه المرتكزات التّعليم، والحريّة، والعقيدة، والأخلاق، والوحدة، والوطنيّة، والهويّة... وغيرها من المبادئ، فالقيّم هنا مجموعة عناصر حجاجية جاهزة تُسند إليها مهمة التّأثير بوصفها موضع اتفاق وتسليم، ولا خلاف غالبا حول مضمونها ومكانتها لحيازتها على الدّور الفعّال في بناء الثّقة بين المتحاورين[2].

بالإضافة إلى القيّم والمرتكزات هناك المواضع الّتي هي بمنزلة الآليات التّحتية الّتي تسمح بإنجاز النّشاط الحجاجي في اللّغة، وذلك من خلال العلاقة الّتي تنسجها مع العامل أو الرابط الحجاجيين[3]، والموضع عند "موشلير" قاعدة تمكّن من إنجاز نشاط حجاجي جزئي[4]، لأنّ الانتقال في الحجاج من المقدّمات إلى النتائج يستند إلى الموضع[5] وترتبط المواضع بالآراء والمعتقدات المشتركة بين الأشخاص أو ما يعرف بالرأي العام.

بحكم الفترة الاستعمارية الّتي عاشتها الأمة الجزائرية وتمخضت عنها نشوء الحركة الإصلاحية، فقد تغيّرت جملة من المفاهيم وحادت عن قاموسها الطبيعي إلى الاصطلاح الاستعماري منها مفهوم الديمقراطية والحريّة الّتي خضعت لسياسة الكيل بمكيالين بين الشّعبين المستعمر والمستَعمَر، فإنّ الإبراهيمي انطلق من هذه المستجدات المستحدثة والمفاهيم المنحرفة عن أصلها في الرأي العامّ قصد الاحتجاج على بطلانها، وذلك

(1) CH.Perelman, L.O.Tyteka, Traité de l'argumentation, p: 99.

(2) محمّد سالم ولد محمّد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص: 84.

(3) الراضي رشيد، الحجاجيات اللّسانية عند أنسكومبر وديكرو، ص: 237.

(4) Moechler, argumentation et conversation, p: 68.

(5) المرجع السابق، ص: 237.

بالرجوع إلى مفهومها الأصلي كحجّة جاهزة وموضع له مقبولية موثوقة، «لأنّ الانتقال في الحجاج من المقدّمات إلى النتائج يستند إلى المواضع، والمواضع لا تستمد مقبوليتها من صورتها الاستدلالية، وإنّما من ارتباطها بالآراء المشتركة العامّة»[1].

1. 3. الوطن، الوطنيّة والهويّة

اعتمد الإبراهيمي مفهوم الوطنيّة المستلهم من الوطن الدّال على الاستقرار، والالتزام والثّبات، والانتماء ليصحّح العقائد الّتي أفسدها المستعمر، والظنون والمفاهيم الّتي غيّرتها معاملاته بسياسة التّرغيب والتّرهيب كقيمة أو ركيزة من الركائز الحجاجية، و ذلك قصد تثبيت المفاهيم على معانيها الأصلية المنحدرة عنها، وليجدّد من هنا العزم على الاستنهاض لمجابهة العدوان على هذا الوطن؛ وقد راح مناشدا تلامذة الزيتونة والقرويين في كلماته الثّلاث الصّريحة والنّاصحة قائلا: «أنتم يا أبناءنا بواكير نهضة علمية قد أطلّ زمانها، وجاء إبانها، وظهرت تباشير فجرها الصادق، ولمعت مخايل مزنها الوادق، والعلم إن كنتم لا تعلمون هو أساس الوطنيّة، وقطب رحاها ومركز دائرتها ودليل سيادتها»[2]، فبالعلم تحقّق الوطنيّة الحقّة، وتسير الأمم نحو الازدهار والرقي، وبالعلم يجابه الطغيان والظلم وتنتشل الوطنيّة من غياهب الظلام والسواد.

يسترسل الإبراهيمي قصد ترسيخ مفهوم الوطنيّة مبينا الحقائق قائلا: «لا حق لكم على الوطن، بل الحقّ كلّه للوطن عليكم، وإنّ أوكد حقوقه عليكم أن تحقّقوا بالعلم مطالبه وتعمروا بالعلم جوانبه، وتنيروا بالعلم غياهبه»[3]، ثمّ يأتي بهذا التّشبيه البليغ في توصيف الوطنيّة وتزينها في الأفئدة والنّفوس، مبينا سبل انتحالها وطرائق التّقبض عليها قائلا: «إنّ الوطنيّة لعقيلة كرام لا يساق في مهرها بهرج كلام، وكريمة بيت لا تنال بلو لا

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 237.

(2) المصدر نفسه، ص: 350.

(3) المصدر نفسه، ص: 350.

بليت»[1]، إنّما الوطنيّة تنال بالعلم والعمل والتّضحية والفداء، وكلّ مستتبعات الإخلاص والتّقوى لبارئ الوطن وخالقه.

ينتقل الإبراهيمي من الحديث عن الوطنيّة والهويّة والانتماء الّذي يجب الإيمان به في مسيرة النّضال، والثّورة عن تلك المفاهيم المستجدة والمنحرفة عن أصولها إلى قضية هامّة تمس بالوطنيّة وتزعزع استقرارها في الأفئدة المغلوب على أمرها، وهي الدّعوة إلى فرنسة الجزائر واعتبارها قطعة منها، «وليس تاريخ ولادة هذه الجملة بالقديم، ولا هي من الجمل المألوفة لألسنة هؤلاء الخطباء، ولا لأسماع الجمهور الخاص الّذي سمعهم، وإنّما هي بنت سنة أو سنتين على الأكثر»[2].

يشدّد الإبراهيمي على نابية هذه الكلمة وبشاعتها في الأسماع عند الوطنيين الأحرار قائلا: «كبرت كلمة تخرج من أفواه هؤلاء المستعمرين الجبارين محاده لله ولقدرته وخلقه ومضادة لدينه وسنته، وطمسا لحقائق التّاريخ والآداب وأصول الأجناس، وعنادا للطبيعة والأوضاع الجغرافية، ونكرانا للفوارق الملموسة من الدم الجاري، والإرث السّاري، والتّقاليد المتسلسلة»[3].

يستدعي الإبراهيمي هذه المواضع المستلهمة من الآراء المشتركة، والمعتقدات المسلم بها في الذهنية العربية الأصلية على الأقل، باعتبارها قواعد أساسية يُستند إليها في دحض الأقوال والافتراءات الكاذبة حول كون الجزائر فرنسية، أو أن يظنّ على الأقل أنّها ستكون كذلك إلى درجة أنّه «لو أنّ البحر الأبيض جفّ و التأمت حافتاه حتّى أصبحت الجزائر ربضا من أرباض مرسيليا، لما كان لهذه الكلمة موضع في العقل، مادامت تلك الفوارق قائمة، ولو أنّ الجزائريين كفروا بالواحد وآمنوا بالثلاثة لما كان لهذه الكلمة موقع في النّفس، مادامت سنن اللـه في ملكه جارية، ولو أنّ حاكما حكم عليهم

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 350.

(2) المصدر نفسه، ص: 386.

(3) المصدر نفسه، ص: 387.

بقطع نسبهم من عدنان وإلصاقه باللأتان لم يكن حكمه إلاّ كحكم قاضي الجزائر في الصوم والإفطار، وحكم واليها في المولد النّبوي ماداموا يدينون بالإسلام، وينتمون إلى ذلك النّسب السامي العريق في الأصالة والشّرف المحاط بالنّبوة والنّور»[1].

يستشهد الإبراهيمي على قوله بثبوت جزائرية الجزائر رغم تلوّن حلقات التّاريخ عليها بقوله: «لقد ملكها الرومان قرونا فلم تنقلب رومانية، وبادوا ولم تبد، وبقيت ولم يبق منهم إلاّ آثار الظلم ومعالم الطغيان، وملكها الأتراك فلم تنقلب تركية، وصبغها التّاريخ الطويل بأصبغ مما تنفضه أدواره، فكان أثبتها على الزعازع، وأبقاها على وجه الدهر صبغان زاهيان هما العروبة والإسلام»[2]، فالجزائر خلقها اللـه عربية مسلمة وستبقى عربية مسلمة إلى ما شاء اللـه، وهذه هي القيمة أو المرتكز الّذي اتكأ عليه الإبراهيمي في الاحتجاج قصد إثبات مفهوم الوطنيّة وترسيخها في الأفئدة، حتّى لا تحول بإمارات الاستدمار، ولا تزول بطغيانه وجبروته.

2. 3. الدين الإسلامي

اتخذ الإبراهيمي من معاني الدين الإسلامي السّامية دعامة لتذكية الخاصية الحجاجية لخطابه، وذلك باعتباره قيمة حجاجية تحظى بقبول قويّ في العقل الجمعوي عند المنتحلين له، وفي العقل الجمعوي عند أصحاب الشّرائع السماوية المنصفين، المؤمنين بحريّة الأديان والعقائد؛ وقد مثّل الدين الإسلامي الركيزة -في دحض كلّ الأقوال المعادية له- الّتي يشدّ فيها كلّ من زلّت قدماه عن العقيدة بدافع الاستعمار أو بدافع غياب الوازع الديني.

راح الإبراهيمي يناشد القائمين على التّعليم في الجمعية -قصد شحذ الهمم والعقول نحو الإسلام- بضرورة تحريض التّلاميذ على التّحلي بتعاليمه السّمحة قائلا: «في وطنكم موجة من الإلحاد جاءت في ركاب الثّقافة الغربية، ومكّن لها القصد الصحيح

---

(1) الشيخ محمّد الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 387.

(2) المصدر نفسه، ص: 387.

من غايات الاستعمار، ومهّد لها في نفوس هذا الجيل جهله بحقائق الإسلام وضعف صلته بالله، وإنّ تساهلكم في إقامة شعائر الدين، أو استخفافكم بأحكامه معين على تفشي الإلحاد في الجيل الجديد الّذي تقومون على تربيته، فاحذروا الظهور بمظهر المستخف بالدين ولو في فلتات اللّسان، فإنّ لكلّ فلتة، ولكلّ كلمة تصدر منكم أثرا في نفوس تلاميذكم، لأنّكم محل القدوة عندهم، ولأنّ زمنهم يتبرع بالباقي، فإذا وجد العون منكم كان أجود بالشرّ من الريح المرسلة»[1].

يستشهد الإبراهيمي عن حال الإسلام إبان ضعف أبنائه بأيام قوّته وبطش أبنائه المبني على الحقّ قائلا: «كان الإسلام عزيز الجانب منيع الحمى يوم كان يدافع عن نفسه بروحانيته القويّة، وحقائقه الواضحة، وعقائده الصّافية، وأحكامه السّمحة وآدابه القويمة وحكمه المتحكّمة في العقول، وكان يدافع عنه جند من أبنائه عرضهم على ميزانه فرجحوا واستعرضهم فنجحوا، وامتحن قلوبهم للتّقوى فتكشّفوا عن الطيب والطهر، وتلاقت العقائد الصّريحة والقواعد الصحيحة على إنارة غسق الأرض بإشراق السماء، فظلّل الإسلام الكون بعدله وسماحته، وكان له في المشارق والمغارب مستقر ومستودع، وعلا بذلك على الأديان فجلّلها بالأمان، وأجارها من النّسيان وجاورها بالإحسان، فلما ضعف سلطانه على نفوس أبنائه ضعف سلطانهم على الأرض فاختل فتلاشى، ذلك يوم أصبح قرآنه أغاني على الألسنة لا أشفية للصدور، وأحاديثه للتّلهية والتّغرير لا معادن للأحكام والأخلاق»[2].

يستدل الإبراهيمي من خلال هذا العرض لحال الإسلام أيام القوّة وأيام الضعف على أنّ ما وصل إليه حال المسلمين، وحال دينهم مردّه إلى تهاونهم واستخفافهم بأحكامه وعقائده، فلما هان عليهم هانوا على أنفسهم وعلى أعدائهم، فأصبحوا لقمة سائغة للذئاب المفترسة، ومن خلال هذا القول الحجاجي المعتمد على هذه القيمة

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 298.

(2) المصدر نفسه، ص: 136.

والركيزة الروحية يحاول الإبراهيمي شدّ الأنفس إلى ضرورة معاودة التّحلي بتعاليم الإسلام السّمحة إذا أرادوا عزّته ووقاره ومن ثمّة عزّتهم وكرامتهم، فتعزّ بذلك أنفسهم وتنأى عن الهوان، وترتقي من الدّرك الأسفل إلى أعالي الشّرف والكرامة الّتي عرفها، وعاشها أباؤهم وأجدادهم يوم كان الإسلام عزيز الجانب منيع الحمى بأيدي أبنائه؛ ليكوّن «الإبراهيمي من هذه الحقائق صخرة من معدن الحقّ تنكسر عليها أمواج الباطل»[1].

ثمّ يأتي الإبراهيمي بالحديث عن معاناة الدين الإسلامي جرّاء هذه الحال من ويلات المستعمر، ومن استخفاف واحتقار من أتباعه وأبنائه بتحريض منه «واعجبا لما تصنع هذه الحكومة ببعض الرجال منا، تعمد إلى الواحد منهم فتبقيه على سحنته ولكنّها تفرغه من شحنته، وتفرغه من معاني الإسلام والغيرة عليه والطيرة له، والدفاع عنه والاعتزاز به وتملؤه بمعاني أخرى منها الإفك والزور، ومنها الأنانية والغرور، ومنها الاستخفاف بالإسلام والاحتقار للمسلمين»[2]. فكيف لا يهون الإسلام على أعدائه، وقد هان على أتباعه، ليرمي الإبراهيمي هنا إلى البعد الحجاجي من القول برمته والمتمثّل في دهاء الاستعمار حين محاربته موطن القوّة عند المسلمين، ومكمن العزّة ومبعث الجأش والعزم عندهم وهو الدين الإسلامي.

يبين الإبراهيمي في موضع آخر سماحة الدين الإسلامي مع جميع الأديان، وحسن مجاورته لهم ليستدل على مرتبتة وارتفاع شأنه داحضا بذلك قول القائلين بأنّ فتحه للبلدان استعمار، قصد كسر شوكة المستعمر في انتهاجه سياسة "فرق تسد" بين الأخوين العرب والبربر، وقد شهد شاهد من أهلها، «فمن شهد أنّ البربرية مازالت قائمة الذات في بعض الجهات فقد شهد للعربية بحسن الجوار، وشهد للإسلام بالعدل والإحسان، إذ

---

(1) عباس محمّد، البشير الإبراهيمي أديبا، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، الجزائر، ص: 125.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 136.

لو كان الإسلام دين جبرية وتسلط لمحا البربرية في بعض قرن»[1].

بُوركــت يــا ديــن الهــدى مــا أثبتــك	حقّـــــك بـــــتّ المبطلـــين وتبّـــك
مــن ذا يجاريــك؟ وأنــت الســيل	والســيل فيــه غــرق وويــل
مــن ذا يســاريك؟ وأنــت النّــجم	والنّــجم نــور الهــدى، ورجــم
شعـــارك الـــرحمة والسّـــلام	للعالـــمين، واســـمك الإســلام
الحـــقّ مـــن سمـــاتك الجـــليّة	والعـــدل مـــن صـــفاتك الـــعليّة
والعقــل -منــذ كنــت- مــن شــهودك	والفكــر بعــد العقــل مــن جنــودك[2]

هكذا اتخذ الإبراهيمي من الدين الإسلامي مرتكزا وقيمة روحية، وعقلية، وفكرية في معالجة الأنفس الّتي زاغت عن أحكامه وعقائده، حتّى يتمكّن من مجابهة الأعداء ومحاربة الطغيان، كما استلهم منه الحجّة الداحضة على عدله وسماحته، ومن ثمّ حجّة أخرى قويّة وداحضة للظلم والاستبداد الممارسين من طرف المستعمر، فالدين الإسلامي كان القاعدة الصحيحة والمرجع الأصيل لجمعية العلماء المسلمين في حركتها النّهضوية نحو الإصلاح والتّشييد.

3. 3. العلم والتّعليم

يشيد الإبراهيمي بمكانة العلم والتّعليم في حياة الشّعوب والأمم كقيمة روحانية تغذي العقول، وتيسر السبيل نحو التّقدّم والازدهار، وقد اعتمده ركيزة في خطابه الحجاجي للاستدلال على مكانته، ودوره الفعّال في تحرير الشّعوب من ظلمات الاستبداد، ونظرا لهذا الدّور فإنّ المستعمر أول ما انتهج هو سياسة التّجهيل، والأمية الّتي تفشّت في رباع المعمورة الجزائرية، وانطلاقا من هذا الوضع فقد كان ديدن الحركة الإصلاحية طرائق تحصيل العلم والتّعليم، لإبقاء هذا السّراج منيرا في حياة الأفراد، وقد

---

(1) المصدر نفسه، ص: 222.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر ، ص: 549.

ذهب الإبراهيمي في كلمته الواعظة للمعلمين قائلا: «ربوهم على بناء الأمور على أسبابها والنتائج على مقدّماتها علما وعملا، واعلموا أنّ العلم يبدأ مرحلته الأولى من هذه البسائط الّتي تقع عليها حواسكم في الحياة كلّ لحظة فتحتقرونها ولا تلقون لها بالا، مع أنّ مجموعها هو العلم إذا وجد ذهنا محلّلا، وهو الحياة إذا وجدت عقلا مفصلا... أمزجوا لهم العلم بالحياة والحياة بالعلم يأت التّركيب بعجيبة»[1].

عانى التّعليم العربي في الجزائر من شتى أنواع التّضييقات، وجلّ أجناس التّحرشات نظرا للفهم المختلف بين الشّعبين السيد والمسود، يقول الإبراهيمي لقد كان: «بيننا وبين الحكومة خلاف ينتهي إلى التّضاد في فهم معنى التّعليم العربي، سببه اختلاف أداة الفهم فيها وفينا، فهي تفهمه بالذهنية الاستعمارية العنصرية المتأثرة بالسيادة والاستعلاء، وتراه بالعين الّتي لا ترى إلاّ مصلحتها فتحتاط وتبالغ في تقدير العواقب، وتعمى عن مصالح غيرها وإنّ كانت كالجبال ضخامة، وكالشّمس وضوحا وكالعقليات ثبوتا، ونحن نفهمه بالذهنية القوميّة الوطنيّة، ونراه حقا لا يعمى عليه ذو بصر ولا يدفع بالمغالطة، ولا يتحقق بمثل ما احتوى عليه هذا القرار الفارغ المتناقض»[2].

انطلق الإبراهيمي من هذا الموضع الّذي اختلفت فيه النظرتان للشّيء الواحد ليستدل على قيمة العلم في حياة الأمة وخطورته على الاستعمار الّذي ما فتئ يسنّ القوانين، ويشرّعها بكرة وأصيلا خشية إفاقة هذه الأمة من غفوتها فتقلب عليه الموازين، منتهجا في ذلك أسلوب مواجهة الحقائق بأقرانها الّذي ينّم عن قاعدة الاستدلال المعتمدة في بعض الأباطيل ومقارعتها بالحقائق[3].

جرّاء هذه القوانين الجائرة والتّشريعات الظالمة ينبه الإبراهيمي على خطورة الوضع وصعوبة السبيل إلى العلم قائلا: «إنّ طريق العلم محفوف بالعوائق من مقت يحيق

---

(1) المصدر نفسه، ص: 300.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 312.

(3) عباس محمّد، البشير الإبراهيمي أديبا، ص: 126.

ووقت يضيق، وإنّ الأقدار وضعت في طريقكم إلى العلم عائقا جديدا، وهو شرّ العوائق وأضرها، وهو هؤلاء الدعاة الغاشون، والسماسرة المضلّون يدعونكم ليصدوكم عن العلم إلى الحزبية ليفرقوكم عن الجماعة، وإلى الوطنية ليشغلوكم باسمها عن حقيقتها، ويلهوكم بلفظها عن تحصيل أقوى وسائلها وهو العلم»[1]، واجتنابا لهذه العواقب يشدّد الإبراهيمي اللهجة داعيا إلى ضرورة الحرس على التسلّح بالعلم قائلا: «العلم العلم أيها الشباب لا يلهيكم عنه سمسار أحزاب ينفخ في ميزان ولا داعية انتخاب، إنّكم إن أطعتم هؤلاء العواه خسرتم أنفسكم، وخسرتم وطنكم وستندمون يوم يجنى الزارعون ما حصدوا ولات ساعة ندم»[2].

يقدم الإبراهيمي خلاصة التّحلي بالعلم لتذكية البعد الحجاجي للخطاب المعتمد على هذه الركيزة الاجتماعية الهامّة في حياة الشّعوب، والأمم قصد إشعال فتيل النّهضة في النّفوس نحو النّضال، لمجابهة قوّة الطاغوت والجبروت قائلا: «إنّ القوم لا يدينون إلاّ بالقوّة فأطلبها بأسبابها وآتها من أبوابها، وأقوى أسبابها العلم، وأوسع أبوابها العمل فخذهما بقوّة تعيش حميدا وتمت شهيدا»[3].

من هنا فقد كانت هذه القيمة الاجتماعية -العلم- مثيرا قويا في القول الحجاجي عند الإبراهيمي، الّذي كان يتغيّا الالتفاف حول الخطاب والإذعان له، وقد اعتمد هذه القيمة من مكمن وقوعها ركيزة أساسية في المعتقد الإنساني المشترك، وإنّ اعتماد الحقائق في المقام الخطابي أو الكتابي الّذي يرنو الحجاج يعدّ أساسا أوليا من أسس الإقناع، وتعبيرا عن وجود فعلي أو متوقع[4] والعلم يعدّ من الحقائق والمسلمات الّتي أقرّت بها جلّ التّشريعات الدينية والدنيوية، ليعلّل بهذا الإبراهيمي ويفسّر مخلفات هذا التّمسك

---

(1) المصدر السابق، ص: 350.

(2) المصدر نفسه، ص: 350-351.

(3) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 422.

(4) محمّد سالم ولد محمّد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان، ص: 84.

مستندا في ذلك إلى القضايا العلمية والحقائق الواقعية في تبرير الحقوق[1].

4. 3. اللّغة العربية

استدعى الإبراهيمي الحديث عن الركيزة اللّسانية في الشّمال الإفريقي في خطابه النّهضوي للاستدلال على أنّ وجودها أصلي في الجزائر، وليست دخيلة لدحض أقوال القائلين بأنّها مخلفة استعمار الإسلام لبلاد البربر قائلا: «اللّغة العربية في القطر الجزائري ليست غريبة ولا دخيلة، بل هي في دارها وبين حماتها، وهي ممتدة الجذور مع الماضي مشتدة الأواخي مع الحاضر، طويلة الأفنان في المستقبل، ممتدة في الماضي لأنّها دخلت هذا الوطن مع الإسلام على ألسنة الفاتحين، ترحل برحيلهم وتقيم بإقامتهم، فلما أقام الإسلام بهذا الشمال الإفريقي إقامة الأبد، وضرب بجرانه فيه أقامت معه العربية لا تريم ولا تبرح مادام الإسلام لا يتزحزح، ومن ذلك بدأت تتغلغل في النّفوس، وتتسارع في الألسنة واللهواه وتنساب بين الشفاه والأفواه، يزيدها طيبا وعذوبة أنّ القرآن بها يتلى، وأنّ الصلوات بها تبدأ وتختم، فما مضى عليها جيل أو جيلان حتّى اتسعت دائرتها وخالطت الحواس والشّواعر وجاوزت الإبانة عن الدين إلى الإبانة عن الدنيا»[2]. فالإبراهيمي يقيم لها تثبيتها في التّاريخ وعراقتها في القدم، ويبين قوّة ترابطها الأبدي مع الإسلام يمدها حيوته، ويغذيها بروحانيته ممّا زادها هيمنة على المشاعر ووقعا فطريا في النّفوس[3].

ثمّ يدعّم الإبراهيمي قوله الحجاجي هذا بحجج أخرى أقوى لدحض الادعاءات الكاذبة، ويبين مزايا اللّغة العربية على أهل الجزائر الأصليين، حيث «عرف البربر على طريقها ما لم يكونوا يعرفون، وسعت إليها حكمة يونان تستجديها البيان، وتستعديها على الزمان فأجدت وأعدت، وطار إلى البربر منها قبس لم تكن لتطيره لغة الرومان،

---

(1) عباس محمّد البشير الإبراهيمي أديبا، ص: 128.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 221.

(3) عباس محمّد الإبراهيمي أديبا، ص: 125.

وزاحمت البربرية على ألسنة البربر فغلبت وبزّت، وسلطت سحرها على النّفوس البربرية فأحالتها عربية، كلّ ذلك باختيار لا أثر فيه للجبر، و اقتناع لايد فيه للقهر، وديمقراطية لا شبح فيها للاستعمار، وكذب وفجر كلّ من يسمي الفتح الإسلامي استعمارا، وإنّما هو راحة من الهمّ النّاصب، ورحمة من العذاب الواصب وإنصاف للبربر من الجور الروماني البغيض»[1].

يدعو الإبراهيمي من خلال هذه الركيزة الاجتماعية الهامّة الأمة الجزائرية إلى ضرورة التّمسك والمحافظة على هذا المعلّم، والصّرح الأساسي في حياة القوميّة العربيّة قائلا: «لغة الأمة هي ترجمان أفكارها وخزانة أسرارها، وحافظة دينها ومصححة عقائدها ومدونة أحكامها، وصلة بينها وبين ربّها تدعوه بها وتعترف، وتبوء بها إليه فيما تقترف وتؤدي بها حقوقه، وهي لغة العرب، ذلك لأنّ لغة العرب قطعة من وجود العرب، وميزة من ميزات العرب، ومرآة لعصورهم الطافحة بالمجد والعلم والبطولة والسيادة، فإذا حافظ الزنجي على رطانته ولم يبغ بها بديلا، وحافظ الصيني على زمزرته ولم يرض عنها تحويلا، فالعربي أولى بذلك وأحق، لأنّ لغته تجمع من خصائص البيان ما لا يوجد جزء منه في لغة الزنج أو لغة الصين، ولأنّ لغته كانت في وقت ما لسان معارف البشر، وكانت في زمن ما ترجمان حضارتهم، وكانت ناقلة فلسفات الشّرق وفنونه إلى الغرب، وكانت في وقت ما هادية العقل الغربي الضّال إلى موارد الحكمة في الشّرق، وكانت في جميع الأوقات مستودع آداب الشّرق وملتقى تياراته الفكريّة»[2]، فلولا هذه المكانة لما كانت اللّغة العربية أولى أهداف الاستعمار في الإبادة والتّحطيم، و الإبراهيمي من خلال هذه الحجج والأدلّة يدعو إلى ضرورة المحافظة على لغة الإسلام، والتّمسك بها لأنّها معلم وجوده، وصرح بنائه الفكري والثّقافي، وجسر تواصله مع بني جنسه.

---

(1) المصدر السابق، ص: 221.

(2) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 310.

5. 3. القومية العربية

اعتمد الإبراهيمي عروبة الشّمال الإفريقي مرتكزا، وقيمة اجتماعية وتاريخية للاستدلال على النّوايا الخبيثة للاستعمار في التّفريق بين الجنسين الّذين جمعهما الإسلام، وشكّلتهما اللّغة العربية لحمة واحدة، حيث «ينكر الاستعمار عروبة الشّمال الإفريقي بالقول ويعمل لمحوها بالفعل، وهو في جميع أعماله يرمي إلى توهين العربية بالبربرية، وقتل الموجود بالمعدوم، ليتمّ له ما يريد من محو واستئصال لهما معا، وإنّما يعتمد العربيّة بالحرب لأنّها عماد العروبة وممسكة الدين أن يزول، ولأنّ لها كتابة ومع الكتابة العلم، وأدبا ومع الأدب التّاريخ ومع ذلك البقاء والخلود، وكلّ ذلك مما يقض مضجعه ويُطيّر منامه ويصخّ مسمعه ويقصر مقامه»[1].

ثمّ يقوي الإبراهيمي استدلاله على هذه القضية بتقديم حجج وبراهين دامغة مستلهما إياها من التّلاعب الاستعماري في القضية بحسب ما يخدم مصلحته، حيث من أباطيله وتهافته «أنّه يسمي السوداني المتجنس بالجنسيّة الفرنسية ليومه أو لساعته فرنسيا، ويلحقه بنسبه ويساويه به في حقوقه ومميزاته، ثمّ ينكر على البربري مثلا أن يكون عربيا بعد ما مرّت عليه في الاستعراب ثلاثة عشر قرنا وزيادة، وبعد أن درج أكثر من ثلاثين جيلا من أجداده على الاستعراب، لا يعرفون إلاّ العربية لغة يتكلمون بها، ويتأدبون ويتعبدون، فليت شعري أيهم أقرب إلى الواقع البربر المستعرب أم السوداني المفرنس؟ وأيهم أنفذ أحكم الله أو حكم الاستعمار؟»[2]، أم أنّها سياسة "فرق تسد" المفضوحة على أمرها.

من هنا يعتمد الإبراهيمي القوميّة العربية صرحا يحاول من خلاله دعوة العرب قاطبة إلى الالتفاف حول كلمة الحقّ، والعدل والاتحاد في القول والعمل، من أجل توحيد الرأي وتقوية العزيمة في ردّ المظالم لهذه العروبة المظلومة من أبنائها قبل أعدائها، فقد

---

(1) المصدر نفسه ص: 474.

(2) المصدر نفسه، ص: 480.

ظلموها يوم فرّقوا شملهم فضعف سلطانهم، و نسووا وتناسوا «أنّ العروبة جذم بشري من أرسخها عرقا، وأطيبها عذقا عرفه التّاريخ باديا وحاضرا، وعرف فيه الحكمة والنّبوة، وعرفته الفطرة لأول عهودها فتبنته صغيرا وحالفته كبيرا»[1].

من القضايا العربية الّتي أيقضت مضجع مناضلي جمعية العلماء المسلمين قضية فلسطين الجريحة، وقد اعتمدها الإبراهيمي في خطابه النّهضوي الدّاعي إلى الاتحاد حولها كركيزة، وحقّ يجب الدفاع عنه حتّى الاستماتة أو رده إلى أصحابه في قوله: "يا فلسطين إنّ في قلب كلّ مسلم جزائري من قضيتك جروحا داميّة، وفي جفن كلّ مسلم جزائري من محنتك عبرات هاميّة، وعلى لسان كلّ مسلم جزائري في حقّك كلمة مترددة هي: فلسطين قطعة من وطني الإسلامي الكبير، قبل أن تكون قطعة من وطني العربي الصغير، وفي عنق كلّ مسلم جزائري لك يا فلسطين حقّ واجب الأداء وذمام متأكد الرعاية، فإن فرّط في جنبك أو أضاع بعض حقك فما الذنب ذنبه، إنّما هو ذنب الاستعمار الّذي يحول بين المرء وأخيه والمرء وداره، والمسلم وقبلته"[2].

ينادي الإبراهيمي هنا العروبة قاطبة متحصرا على ما آلت إليه البلاد المباركة، حتّى يلامس الأفئدة العربية، ويحرك شواعرها بنيران الأسف والعار نحو الاستنهاض قائلا: «يا بخس فلسطين، أيبيعها من لا يملكها ويشتريها من لا يستحقها؟ يا هوان فلسطين، أيكون من ذوي الحقّ في بيعها تلك الدويلات الّتي لم تخلق خلقا طبيعيا، وإنّما خلقتها المنافسات، والّتي لم يبلغ الكثير منها جزءا مما بلغته فلسطين من مجد في التّاريخ، وسابقة في الحضارة، ويدّ في نفع البشرية، بل لم تبلغ مجتمعه ما بلغته فلسطين من احتضان النّبوات، واستنباط الشّرائع والعلوم والحكم»[3]، فأين العروبة الّتي كانت تهابها الجبابرة في الحصون من هذه البيعة الشنيعة؟.

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 35.

(2) المصدر نفسه، ص: 491.

(3) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 491.

إنّ الإبراهيمي حين تناوله للقضية الفلسطينية إنّما يتناولها بروح معذّبة، وبانفعال، وبلهجة صارمة قانطة تبعث على الاستنفار، وهزّ الأنفس الجامدة[1]، وشحذها نحو الالتفاف حول القضية، ومعايشتها والاكتواء بنارها من طرف كلّ العرب، ففلسطين ليست للفلسطينيين فقط وإنّما هي قبلة كلّ العرب، وبهذه الحقيقة يحتج الإبراهيمي للقضية ويحاول غرسها في الأفئدة.

6. 3. الديمقراطية

من المفاهيم الّتي غيّرها الاستعمار الفرنسي جرّاء سياسة الكيل بمكيالين بين الشّعبين الغاصب والمغصوب حقّه الديمقراطية، وقد تعهدها الإبراهيمي بالتصحيح وردها إلى قاموسها الطبيعي، ومن ثمّة فقد اعتمدها قيمة اجتماعية في تذكية البعد الحجاجي للخطاب في ردّ المفاهيم المغلوطة على أصحابها، ودحضها بمفاهيمها الأصلية والاحتجاج لها، حيث «لم تظلم هذه الكلمة ما ظلمت في هذه العهود الأخيرة، فقد أصبحت أداة خداع في الحرب والسلم، جاءت الحرب فجندها الاستعمار في كتائبه، وجاء السلم فكانت سرابا بقيعة، ولقد كثر أدعياؤها ومدّعوها والدّاعون إليها، والمدعي بها غرور، والداعيّ إليها مأجور والدّعي فيها لابس ثوبي زور، فقد أصبح استعمار الأقوياء للضعفاء ديمقراطية، وتقتيلهم للعزّل الأبرياء ديمقراطية، ونقض المواثيق ديمقراطية»[2].

في حين أنّ الديمقراطية في مفهومها الأصلي الّذي وضعت له «رأي يوناني نظري جميل منسوب إلى اسم صاحبه، وهو قائم على أنّ الشّعب هو مصدر السّلطة، ومن ثمّ فهو صاحب الحقّ في الحكم والتّشريع، وعلى أنّ الأفراد متساوون في هذا الحق»[3]، وهو الشّورة والمساواة في الفقه الإسلامي النبيل، فأين هذه المساواة في فقه الاستعمار الذميم؟

---

(1) عباس محمّد، البشير الإبراهيمي أديبا، ص: 344.

(2) المصدر السابق، ص: 585.

(3) المصدر نفسه، ص: 584.

وأين الديمقراطية من وضعها الطبيعي والوضع المصطنع؟؛ فقد استدعى الإبراهيمي الحديث عن هذين المفهومين ليحتجّ على سياسة الاستعمار الاستدمارية، وليحذّر من بطش القويّ بالضعيف في حضرة الديمقراطية المزعومة.

7. 3. الاستعمار

أيضا من المفاهيم الّتي ظلمتها الاستعمالات الجائرة والظالمة كلمة استعمار، وقد ذهب الإبراهيمي في خطابه الحجاجي إلى تبيان معناها في الاصطلاح العربي البياني الجميل قائلا: «مادة هذه الكلمة هي العمارة، ومن مشتقاتها التّعمير والعمران، وفي القرآن (هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) ، فأصل هذه الكلمة في لغتنا طيب، وفروعها طيبة ومعناها القرآني أطيب وأطيب، ولا ننكر من استعمالاتها في ألسنة خاصتنا وعامتنا إلاّ "العمارة" الدرقاوية»[1].

فقد ظلمت هذه الكلمة الشّريفة حين حُرّفت على المعنى العربي الطيب إلى المعنى الغربي الخبيث، فالّذي «صيّر هذه الكلمة بغيضة إلى النّفوس، ثقيلة على الأسماع مستوخمة في الأذواق هو معناها الخارجي، وهو معنى مرادف للإثم والبغي والخراب، والظلم والتّعدي والفساد، والنّهب والسرقة، والشّره والقسوة، والانتهاك والقتل، والحيوانية إلى عشرات من مئات من هذه الرذائل تفسّرها آثاره و تنجلى عنها وقائعه.

واعجبا تضييق الأوطان على رحبها بهذه المجموعة وتحملها كلمة لا تمتّ إلى واحد منها بنسب، وإذا كنا نسمي من يجلب هذه المجموعة من كبائر الإثم والفواحش إلى وطن ظالما، فأظلم منه من يحشرها في كلمة شريفة من لغتنا ليخدع بها ويغرّ، وليهوّن بها على الفرائس شراسة المفترس وفظاعة الافتراس»[2].

ثمّ يدعو الإبراهيمي إلى ضرورة تسمية الأشياء بمسمياتها الدّالة والمبينة لحقائقها

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 582.
(2) المصدر نفسه، ص: 583.

قائلا: «سموا الاستعمار تخريبا، لأنّه يخرب الأوطان والأديان والعقول والأفكار، ويهدم القيّم والمقامات، والمقوّمات والقوّميات، فخذوا العهد على المجامع اللّغوية أن تمنع استعمال هذه الكلمة في هذا المعنى الّذي لا تقوم بحمله عربة مزابل»[1]، كيف تحمله هذه الكلمة البريئة منه براءة الذئب من دم يوسف.

تلكم إذن غيض من فيض من القيّم والمرتكزات الّتي استنجد بها الإبراهيمي في خطابه الإصلاحي قصد تذكية البعد الحجاجي فيه، وتحصيل القبول والإقناع من خلال هذا الاستدعاءات والتّضمينات لهذه المعالم والمواضع الاجتماعية، والدينية والعلمية، والثّقافية من خلال استمالة صفة القبول الّتي تحوزها في استجلاب مواطن الإقناع، والوقوع عليها في الأفئدة والنّفوس انطلاقا مما تزخر به هذه المرتكزات من قبول وإمكانية إذعان تضفيه على الخطاب الحجاجي؛ فالإبراهيمي من خلال هذه الاستعمالات يتغيّا تأثيث صرح الخطاب الحجاجي النّهضوي، وتذكية معالم الإصلاح، وإشعال فتيلها في أنفس وأفئدة الأمة الجزائرية بشكل أخص، ومن خلفها الأمة العربية بشكل خاص، والمسلمة بشكل عام لمجابهة طعنات السنون، ولتشخيص وتثبيت معالم الوطنيّة، والهويّة والانتماء، وغرس الأبعاد الروحية والدينية في أبناء الأمة الجزائرية العربية المسلمة.

---

(1) الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: 583.

خاتمة

تبدّى لنا من خلال هذه الملامسة لنصوص الحركة الإصلاحية الدّاعية إلى الاستنهاض والحثّ، وبثّ الحياة في أمة أيسها الاستعمار من أمل الحياة، أنّ تباشر الدّرس الحجاجي أينعت في الخطاب الجزائري، وكادت تبين عن نفسها؛ فالإبراهيمي وفي خضم عمليّة التّوجيه والإصلاح هذه صاحبه انفعال نفسي ووجداني وكان عنصرا هاما من عناصر آداءاته الكتابية والقولية، ووشت عن قلقه القومي سطور خطاباته البالغة أقاسي الأفئدة، بحيث يعدّ الانفعال والتّعصب والقلق من مقومات الخطاب الحجاجي النّاجح الموغل إلى الأنفس والملامس لشواعرها، والدافع لها إلى تغيير حال بحال، وتجلى البعد الحجاجي أكثر في خطابه باعتباره عايش الوضع، وكان أدبه صورة حيّة عن واقع الأمة الصّارخة الباحثة عن نجدتها، الأمر الّذي جعل أدبه أدب مواقف ينمّ عن نزعة حجاجية أبلغ وأوقع.

أظهرت هذه الدّراسة أنّ معالم الحجاج عند الإبراهيمي تجلت في مواقع ثلاثة: أولها البناء اللّغوي الّذي نسجت خيوطه على الكثير من الرّوابط والعوامل اللّغوية الّتي أسفرت عن الكثير من الدلالات على مستوياتها المختلفة، وثانيها البناء البلاغي وما تضمنه من أبعاد حجاجية بغية تذكية الخاصية الإقناعية، وانطلاقا من هذه المحطات نخلص إلى النتائج التالية:

أولا:

تجلى البعد الحجاجي على مستوى البناء الشكلي للخطاب النّهضوي في جملة الرّوابط والعوامل اللّغوية المستخدمة، والّتي تجسدت في ثلاثة مستويات أثّثت صرح البناء الحجاجي، بدءا بالبعد اللّغوي فالدّلالي فالتّداولي، وقد أظهر المستوى اللّغوي عن استعمالين حجاجيين: الاستعمال التّأييدي المعدّ لخدمة وتذكية قضية ما كانت قائمة،

ودعمها بالحجج والبراهين حتّى يتم اعتمادها وتبنيها، والاستعمال الإبطالي من خلال استجلاب جملة من الحجج لدحض قضية ما كانت قائمة وإقامة الحجج على بطلانها.

أمّا المستوى الدلالي في الاستعمال الحجاجي تجسّد في دلالتي الاستدراك والإضراب المستخلصة إثر العوامل والرّوابط الدّالة عليها، وقد تمثّل الاستدراك في استجلاب الحجج قصد تبيان حكم سابق كان قد توهم فيه، ومن ثمّة تبيان حقيقته باستدراك الإيجاب بالسلب أو العكس، أمّا دلالة الإضراب فتعتمد لإبطال ودحض قضية قائمة، وإمّا الإعراض عنها والانتقال إلى قضية تقع منها موقع الأهمية.

في حين المستوى التّداولي يرتبط بالقيمة القولية المستخلصة من الخطاب من خلال مسار الحجج نحو النتيجة أو النتيجة المضادة، فإذا تساوقت الحجج فإنّ مسارها يكون نحو النتيجة المرصودة للخطاب، أمّا إذا نحت الحجج منحى التّعارض والإبطال فإنّ مسارها يكون نحو النتيجة المضادة.

ثانيا:

تمثّلت المحطة الثانية في مدارسة مقومات الحجاج عند الإبراهيمي في المرامي البلاغية ذات الوجهة الحجاجية، من خلال استنطاق الآليات البيانية ومدى حضورها في تعزيز المنحى الحجاجي في الخطاب، والوقوف على الاستعمالات المجازية الدّاعية إلى التأثير والإقناع، وذلك باعتبارها أبلغ من الحقيقة في توصيل المقاصد وترسيخها في الأفئدة والأنفس، بحيث الآليات البلاغية تجاوزت كونها وسائل تزيينية زخرفية إلى آليات حجاجية تظهر قيمتها الوظيفية في بناء وتشكيل الخطاب الّذي يتغيّ والتّأثير والإقناع.

ثالثا:

أمّا المحطة الثالثة فقد وقعت فيها الدّراسة على مرجعيات وروافد الكتابة عند الإبراهيمي الّتي شكّلت الخلفية الثّقافية والفكرية والدينية الّتي استلهم منها الإبراهيمي بواعثه ومرتكزاته وقيمه الحجاجية، في محاولة منه لإضفاء صفة القبول للقضايا المعالجة

من خلال ما تحمله هذه الرّوافد من شحنات إقناعية كالقرآن الكريم الّذي يعدّ المرجع الأول والمعين الحافل بشتى أنواع التّأثير على الأنفس، ومن بعده الحديث الشريف وكذا الشّعر العربي الّذي يعد وسيلة هامة للإقناع من بعدهما.

كما استدعى الإبراهيمي أيضا شواهده وحججه من الأقوال والحكم والأمثال السائرة والوقائع والأحداث التّراثية قصد الاحتجاج عن القضايا المعاصرة، واستجلاب لها العبر والفوائد من خلاصة تجارب العلماء والحكماء والعارفين والاحتجاج لها أو عليها؛ بالإضافة إلى اعتماده مجموعة من المعالم والمواضع الّتي استنجد بها في تحقيق مسار الحركة النّهضوية كالهوية، والوطنية، والانتماء، والعلم، والدين وغير من المسلمات والمعتقدات الّتي بنت عليها الحضارة الإنسانية رقيها وازدهارها.

لتخلص هذه الدّراسة إلى القول أنّ الدّرس الحجاجي بأبعاده اللّغوية، والبلاغية والتّداولية تجسّد بحذافره في الخطاب النّهضوي عند الإبراهيمي، وإن كانت بعض المقومات لم نجد لها بعد الإطار النّظري الّذي يحتويها مثل البعد الحجاجي في الأساليب البديعية، والبيانية مثل الكناية والمجاز، والإنشائية والخبرية، ليبقى هذا الجانب مشروع بحث في المستقبل.

إنّ المتأمل في هذه العيون يرى أنّها وضعت خصيصا لعصر الاحتجاج، فالملكة اللّغوية للإبراهيمي والخلفية الثّقافية الثّخنة الزاخرة بشتى الرّوافد والمرجعيات، والأسلوب البديع جعله يتربع على صرح الخطاب الحجاجي الجزائري، إن لم نقل العربي أو العالمي بامتياز.

فعلى قدر أهل العزم تأتي العزائم.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الحديث النبوي: (صحيح البخاري).

- **المصادر والمراجع باللغة العربية:**

1. أحمد عبد السيد الصاوي، الاستعارة في بحوث اللّغويين والنقاد والبلاغيين "دراسة تاريخية فنية" منشأة المعارف، الإسكندرية، 1988م، د. ط.
2. أحمد كروم، أدوار الاقتضاء وأغراضه الحجاجية في بناء الخطاب، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2010.
3. أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، كتاب المعونة في الجدل، تقديم عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1408هـ/1988م، ط01.
4. أوستين، نظرية أفعال الكلام "كيف تنجز الأشياء بالكلام"، ترجمة: عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، المغرب.
5. أبوبكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط01، 2010.
6. أبوبكر العزاوي، اللّغة والحجاج، العمدة في الطبع، الأحمدية، المغرب، ط01، 1426هـ/2006م.
7. بناصر البعزّاتي، الصّلة بين التّمثيل والاستنباط، ضمن التحاجج "طبيعته ومجالاته ووظائفه"، تنسيق حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 1427هـ/2006م، ط01.
8. التهانوي محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، لبنان، 1278هـ.

9. جابر عصفور، الصّورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1992م، ط03.

10. جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تقديم: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار التراث، القاهرة، د. ت، ط03.

11. جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، الفحالة، القاهرة، 2000م.

12. حافظ إسماعيلي علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته "دراسة نظرية تطبيقية في البلاغة الجديدة"، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010م، ج01-ج02.

13. حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، 1998م.

14. ابن رشيق، أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا، ط05، 1401هـ/1981م، ج01.

15. الزركشي، بدر الدين محمّد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط02، د. ت.

16. الزمخشري أبو القاسم، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق مهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

17. سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي القديم "بنيته وأساليبه"، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط02، 1432هـ/2011م.

18. ابن سينا، الشفاء، ضمن أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953م.

19. شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللّغة، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، تونس.

20. الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007م.

21. صابر الحباشة، محاولات في تحليل الخطاب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1430هـ/2009م.

22. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.

23. ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، 1965م.

24. طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، 1998م.

25. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب/لبنان، 2000م، ط02.

26. عباس محمّد، البشير الإبراهيمي أديبا، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، الجزائر.

27. عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر "مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج"، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006.

28. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط01.

29. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تعليق الشيخ محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط02، 1331هـ.

30. عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد حافظ إسماعيلي علوي.

31. عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم "من خلال أهم خصائصه الأسلوبية"، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط01، 2001.

32. عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية" دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط01، 2004م.

33. عبد الهادي بن ظافر، آليات الحجاج وأدواته، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد حافظ إسماعيلي علوي.

34. العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد بجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 1986م.

35. علي بن محمد شريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: نصر الدين تونسي، شركة ابن باديس، الجزائر، ط01، 1430هـ/2009م.

36. علي حرب، الماهية والعلاقة "نحو منطق تحويلي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998م.

37. عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة "مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 1430هـ/2009م.

38. عمر أوكان، اللّغة والخطاب، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001م.

39. قدرو عمران، محاضرات في تحليل الخطاب، مقدّمة لطلاب جامعة التّكوين المتواصل، المدرسة العليا للأساتذة، بوريعة، الجزائر.

40. محمد العبد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، 2005م.

41. محمّد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط02، 2002م.

42. محمد القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، إشراف حمودي صمود.

43. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط01، 2008م.

44. محمد طرّوس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1426هـ/2005م.

45. محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي "دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية"، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010م.

46. المرادي، الحسن بن قاسم، الجني الدّاني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمّد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 1413هـ/1992م.

47. مكلي شامة، الحجاج في شعر النقائض "دراسة نصين لجرير والفرزدق"، دار ميم للنشر، الجزائر، 2010م.

48. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، لبنان، المجلد الرابع.

49. ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك، تقديم: الدّكتور أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مج01، ط01، 1418هـ/1997م.

50. ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب في كتب الأعاريب، تحقيق: حنا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1411هـ/1991م.

51. ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حنفي محمّد شرف، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1969م.

• المراجع باللغة الأجنبية:

52. Cambridge Adverrad, Dictionnaire Cambridge university, Paris, E^nd^, 2004.

53. CH. Perelman, L. O. Tyteka, Traité de l'argumentation.

54. Dominique Maingueneau, Aborder la Linguistique, Edition du Seuil Collection Mémo, Paris, 1996.

55. Ducrot Oswald, les échelles argumentatives.

56. Ducrot Oswald, les mots du discours, ed Minuit, 1980.

57. George Mounin, Dictionnaire de la Linguistique, 4^eme^Ed, Cambridge, Paris, 2004.

58. Gilles Declerq, L'art d'argumenter "structures rhétoriques et littéraires", Edition Universitaire, 1992.

59. Jacques Moeshler, Argumentation et conversation, Hatier, Paris, 1985.

60. Le grand Robert, Dictionnaire de la langue Française, Tome 01, Paris, 1989.

61. Longman, Dictionnaire Of Comtemporary English, Longman, 1989.

62. Phillipe, Bréton, l'argumentation dans la communication.

- المجلات والدوريات:

63. أبوبكر العزاوي، نحو مقاربة حجاجية للاستعارة، مجلة المناظرة، المغرب، السنة الثانية، العدد 04، شوال 1411هـ/ مايو 1991م.

64. حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي"عناصر استقصاء نظري"، مجلة عالم الفكر، العدد الأول، المجلد الثلاثون، يوليو/سبتمبر 2001م.

65. رشيد راضي، الحجاجيات اللّسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد الأول، المجلد 34 يوليو- سبتمبر، 2005م.

66. طه عبد الرحمن، مراتب الحجاج وقياس التمثيل، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد اللـه، المغرب، العدد التاسع.

67. على سرحان القرشي، قلق البحث عن علاقات الاستعارة عند عبد القاهر، مجلة جذور، رجب 1424هـ سبتمبر 2003م.

68. محمّد الولي، مفاهيم بلاغية، مجلة علامات، العدد 17.

69. محمّد سالم ولد محمّد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، العدد الأول، المجلد 34 يوليو/سبتمبر 2005م.

70. محمد سويرتي، اللّغة ودلالتها "تقريب تداولي للمصطلح البلاغي"، عالم الفكر، الكويت، 2000، العدد الثالث.

71. نعمان بوقرة، نظرية الحجاج، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا، العدد 407م، آذار/ مارس 2005م.





تلاع العلي - شارع الملكة رانيا العبدالله

تلفاكس : 5353402 6 962+

ص.ب : 520946 عمان 11152 الأردن

www.darghaidaa.com

مجمع العساف التجاري - الطابق الأول

خلـــوي : 95667143 7 962+

E-mail: darghidaa@gmail.com

E-mail: info@darghaidaa.com